على ما ذهب اليه الشيخ الرئيس او في جوهر مجرد هو مع تلك الصور حاضر عنده على ما ذهب اليه
المحقق الطوسي وقد بسطنا الكلام فيه وبيّنا ما هو الحق في رسالتنا في اثبات الواجب تع
وصفاته العلى فان اردت التحقيق فليرجع اليها قوله وقد يخص ههنا بالعلم الحصولي اي
اشارة الى ما قال بعضهم من ان المراد بالعلم ههنا اي في مقام تقسيمه الى التصور والتصديق
وتقسيم كل منهما الى البديهي والكسبي هو العلم الحصولي لا المطلق الشامل للحصولي والحضوري والعلم
الحادث لا المطلق الشامل له وللعلم القديم مستدلا عليه بان الانقسام الى البديهي والكسبي
انما يجري في العلم الحصولي والعلم الحادث دون العلم الحضوري ودون العلم القديم وهو علمه
تع لانهما لا يكونان الا بديهيين قوله ولا حاجة اليه اي ولا حاجة في مقام التقسيم المذكور
الى التخصيص المذكور العلم الذي هو المقسم بالعلم الحصولي او الحادث بل يجوز ان يكون المقسم
مطلق العلم فان جريان الانقسام فيه لا يستلزم جريانه في كل نوع منه حتى يلزم كون بعض
العلوم الحضورية او العلوم القديمة كسبيا كيف ولو كان كذلك للزم في تقسيم الاجناس الى انواعها
كون كل نوع قسما لنفسه ولقسيمه قوله على انه تخصيص اللفظ من غير ضرورة داعية بيان لما يرجح
كونه عاما مطلقا بعد بيان صحة كونه معمما وهو كون التعميم والاطلاق مناسبا للقواعد
الفن وكون التخصيص مخالفا لظاهر اللفظ وعدولا عنه من غير ضرورة داعية اليه قوله
لانه يدخل فيه التخييل اي يعني ان المراد من ادراك وقوع ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
هو ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ضرورة عدم كون هذا التفصيل مستقلا في التصديق على
مراد من عرفه به على ما هو المشهور فيدخل فيه التخييل فانه ادراك لوقوع النسبة او لا وقوعها
وكذا الشك والتوهم فلا معنى لما قيل ان المتبادر من ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
ادراكها على وجه الاذعان فلا يرد دخولها فيه امكان توهم دخولها فيه هذا والتخييلات
قضايا اذا اوردت على النفس اثرت فيها تاثيرا عجيبا من قبض او بسط كقول القائل في
التمر عنب الخمر ياقوت سيالة وفي التنفير العسل مرة مهوعة فالقائل في هاتين القضيتين
ادرك وقوع النسبة من غير اذعان به ومن غير تردد فيه كما في صورة الشك ومن غير تجويز
له كما في الوهم قوله وفي هذا اشارة الى تحقيق الامر في المقام اي في العدول عن العبارة

المشهورة او في تقسيم العلم وجعل التصديق عبارة عن الاذعان اشارة الى التحقيق الامر
في المقام الى التحقيق امر التصور والتصديق في مقام تقسيم العلم اليهما وتحصيلهما منه ويكون
التصديق نوع آخر من الادراك مغاير للتصور مغايرة ذاتية لا باعتبار المتعلق كما يشهد به
الرجوع الى الوجدان قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف في هذا البحث فانك اذا تصورت
نسبة امر الى آخر وشككت فيها فقد علمت تلك الامرين والنسبة بينهما قطعا فلك في هذه
الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت باحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعا
آخر من العلم ممتازا عن الاول بحقيقته وقال المحشي العلامة في حاشية التجريد بعد ان حقق
امتناع اجتماع المثلين في محل واحد وامتناع قيام عرض واحد بمحلين فان قيل ما ذكرتم ينقض
امتناع اجتماع تصورين او تصديقين في نفس واحدة في زمان واحد لان التصور نوع واحد
من العلم وكذا التصديق قلت لا نم ان التصورات متماثلة وكذا التصديقات بل تصور كل
مفهوم يغاير تصور مفهوم آخر بحسب النوع وكذا التصديق بكل نسبة يغاير التصديق باخرى
بالنوع والذي يرشد الى ذلك ان تصور زيد مثلا مع قطع النظر عن المحل يغاير تصور عمرو
والتصديق بقيام زيد مع قطع النظر عن المحل يغاير التصديق بقعوده وتحقيقه ان زيدا
مثلا وان كان شخصا من اشخاص الانسان وليس له تحصل منتظر بحسب الطبيعة والخارج
لكن العلم من حيث انه يقبل التحصلات الذهنية التي تلحقه باعتبار قيامه باشخاص الاذهان
فهو كلي ونوع مغاير في ذاته للعلم بغيره انتهى ومن هذا اظهر بطلان ما قيل ان مراده
رحمه الله بالمغايرة الذاتية بين التصور والتصديق هو المغايرة لا بحسب متعلقهما وان كانت
تلك المغايرة اعتبارية على ان قوله هو نوع آخر من الادراك ينادي ببطلانه ايضا ويلزم على
على هذا القول استدراك كثير من عباراته هو كما لا يخفى فان قيل كون التصديق نوعا
آخر من الادراك مغايرا للتصور مغايرة ذاتية ينافي ما تقرر عند المحققين ومنهم العلامة
المحشي من ان الحاصل في الاذهان عند تصور الاشياء هو ماهياتها وانفسها ولما صرح
به بعضهم من ان العلم عين المعلوم بالذات مغاير له بالاعتبار فانا نتصور التصديق
ويستلزم ذلك بمقتضى هذا التحقيق والتصريح كونهما متحدين بالذات فاقول ان مراد

من قال

من قال ان العلم عين المعلوم بالذات مغاير له بالاعتبار هو ان المعلوم بالذات انما هو الصورة
الصورة الحاصلة في الذهن وان تلك الصورة من حيث انها محفوفة بالعوارض الذهنية ومشخصة
بها معلوم فقط ان اتحاد العلم والمعلوم بهذا المعنى لا يستلزم اتحاد الصورة العلمية التي حصلت في
الذهن مع ذي الصورة كما هو رأي القائلين بالشبح والمثال وان القول بكون الحاصل في الذهن
عند تصور الاشياء نفس ماهياتها لا يستلزم هذا الاتحاد ايضا فانا نعلم بالضرورة ان وقوع
نسبة الكتابة الى زيد مثلا اذا حصل بعينه في الذهن لا يكون هو بعينه هذا التصور له او تصديقا
به بل لا بد له في ذلك من امر آخر وهو ان يكون على وجه الاذعان مثلا في العلم التصديقي وعلى الوجه الغير
الاذعاني في العلم التصوري فنقول ان الصورة الذهنية لوقوع النسبة المذكورة وان كانت
متحدة مع الوقوع الذي هو ذو الصورة لكنها مباينة له باعتبار كونها على احد هذين الوجهين
كما لا يخفى ثم نقول في صورة تصورنا التصديق وحصوله في الذهن بعينه ان اللازم منه كون
صورته المجردة عما انضم اليها في الذهن عينه ومتحدة معه لا كون تصوره الذي هو تلك الصورة
مع امر آخر عينه خذ ما ذكرنا وعده من هدايانا فانك لا تجده في غيرنا قوله كما في الصورة الثلاثة اي
المذكورة في انتقاض العبارة المشهورة في تعريف التصديق بها من التخيل والشك والوهم قوله
اي يأخذ كل من التصور والتصديق قسما من الضرورة لا على ان يكون صيغة الافتعال للاتخاذ
كما في قولهم اشتوى اللحم اي اتخذه شواء لنفسه واطبخ اي اتخذه طبيخا لنفسه او يكون الاقتسام المتعدي
بنفسه كالمقاسمة بمعنى اخذ القسم وفي القاموس قاسموا الشيء اخذ كل قسمه فلا حاجة الى ان يقال انه عمم
اراد بيان حاصل المعنى وان معنى كلامه انه يقسم التصور والتصديق كل واحد من الاكتساب والضرورة
بينهما وحاصله ان كل واحد منهما يأخذ قسما من كل واحد منهما وانما فسر الضرورة والاكتساب
بالنظر بالضروري والمكتسب بالنظر لانه وان كانت الضرورة صفة للتصور والتصديق ويمكن اخذهما
اياها اخذ الموصوف الصفة لكن الاكتساب بالنظر ليس صفة لهما بل هو صفة المفكر الناظر فلا يمكن
اخذهما اياه بخلاف الضروري والمكتسب بالنظر فانهما لاندراجهما تحت كل من التصور والتصديق يمكن اخذ كل
منهما اخذها كما لا يخفى فلا وجه لما قيل انه يمكن ان يحمل الضرورة والاكتساب في هذا المقام على معناهما
الظاهرين فكان الاولى ان يفسر المعنى الضروري والمكتسب بالتحليل ولا حاجة ايضا الى ما قيل في دفعه

بعادتهم قطع النظر عن تلك العوارض ولا كونها مشخصة بها ح

رحمه الله ابو الفتح

الى آخر ... جمال الدين محمود

ان قوله حد الضروري والمكتسب ليس تقسيما للضرورة والاكتساب بل هو تغيير تقسيم الى حاصل من اخذهما **قوله**
فان كل عاقل يجد من نفسه انه يحصل له بعض التصورات فان العاقل اذا رجع الى نفسه ووجدانه يعلم بذلك وهذا الرجوع
انقسام كل من التصور والتصديق الى الضروري والنظري من غير حاجة في ذلك الى نظر وترتيب مقدمات
فلا معنى لما قيل ان بداهة الجزئيات الاربع على تقدير تسليمها لا تستلزم بداهة الانقسام بين المذكورين
لجواز ان يستدل بها عليهما **قوله** وهذا الطريق اعني الاحالة الى البداهة يحتمل ان التقسيم في بيان انقسام
كل من التصور والتصديق الى الضروري والنظري طريقان احدهما الاحالة الى البداهة وثانيهما الاستدلال
عليه على الوجه المذكور والطريق الاول ارجح لانه سالم عن التكلفات التي في الطريق الثاني فانه متوقف على ابتناء
اكتساب التصديق من التصور اذ لو جاز ذلك لجاز ان يكون التصديقات باسرها نظرية منتهية في الاكتساب
الى التصورات البديهية فلا يلزم شيء من الدور والتسلسل ومتوقف ايضا على حدوث النفس اذ لو كانت
النفس قديمة لجاز ان يكون التصورات كلها نظرية مكتسبة بعضها من بعض على سبيل التسلسل في الازمنة
الغير المتناهية الماضية ومتوقف ايضا في كونه تاما على دعوى البديهية في مقدمات الدليل واطرافها
بان يدعى ان قولنا لو كان الكل من كل منهما نظريا لدار او تسلسل بديهي وكذا سائر المقدمات المذكورة
فيه اذ لو لم يدع بداهتها مع اطرافها لكان للخصم ان يقول ليس لكم ان تقولوا هذه المقدمات على تقدير
نظرية الكل لانها نظرية على هذا التقدير فمن اين يحصل لكم العلم بها ولا شك ان الاستدلال على هذا
الوجه المتوقف على تلك المقدمات المذكورة وغيرها مما سيأتي وعلى المقدمات التي لا بد منها في اثبات
بعض هذه المقدمات مشتمل على تكلفات ليس شيء منها في الطريق الاول **قوله** على ما هو المشهور قال في حاشيته
لحاشية اشارة الى ان فيه كلاما وقد فصل في حاشية الشمسية ومحصله انه على تقدير قدم النفس
ايضا ليس لنا الاقتدار على الاكتساب انتهى وقال في حاشية الشمسية اقول على تقدير نظرية الكل لا يمكن
اكتساب كنه شيء من الاشياء واذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكنه لم يحصل شيء من الاشياء بالوجه اما الملازمة
الثانية فظاهرة ضرورة ان ما هو وجه لشيء فهو كنه لشيء آخر واما الملازمة الاولى فلان حصول كل شيء
بكنهه مسبوق بحصوله بوجه اذ الشيء ما لم يعلم بوجه لم يمكن اكتسابه وحصوله بوجه على تقدير نظرية
الكل موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد معين في اكتسابه واذا تصور الشيء واكتسب كنهه
من ذلك الحد من الزمان وذلك زمان متناه لا يمكن اكتسابه بالكنه على ذلك التقدير فيه ثم قال وتفصيله

التعليل ابو الفتح

انا اذا

انا اذا فرضنا ان كنه الف مثلا حصل للنفس من الازل الى الآن فنقول هذا محال فان اكتسابه بكنهه انما يتصور
بعد معرفته بوجه ما ومباديه الغير المتناهية نظرية على ذلك التقدير وحصول ذلك الوجه موقوف على صرف
الزمان من الازل الى حد معين في اكتسابه ثم من ذلك الحد من الزمان لا يمكن اكتسابه بكنهه لانه زمان متناه
من جانب المبدأ فلا يمكن حصول كنهه فيه وقد فرضناه هذا خلف وهذا الدليل جار في كل كنه يفرض حصوله فلا
يمكن حصول شيء من الاشياء بكنهه واذا لم يحصل شيء من الاشياء بكنهه لم يحصل شيء من الاشياء بوجه
لان كل وجه كنه لشيء فتأمل انتهى وهذا الكلام منه رحمه الله مبني على ما تقرر عندهم من انه لا بد في تصور الشيء
بالكنه من تصور مباديه بالكنه ولا يكفي تصورها بالوجه في ذلك فعلى هذا لا يتوجه عليه ما قيل انه يجوز
ان يكون شيء من العلوم التي يحتاج اليها لحصول الكنه بعينه شيئا من العلوم التي تحصل بها الوجه الاول
من الازل الى الحد المعين وح لا يلزم حصول العلوم الغير المتناهية في الزمان المتناهي على تقدير تحصيل
الكنه النظري بحسب الفرض المذكور وذلك لانه لو كان كذلك لكان ذلك العلم المشترك بين الكنه والوجه علما
بكنه بعض مبادي الكنه فيكون الكنه ذلك المبدأ حاصلا بالكنه فنقول هذا محال فان حصوله كذلك انما
يتصور بعد الكسب بعد معرفته بوجه ما ومباديه الغير المتناهية نظرية ونسوق الدليل الى
آخره على ما قال وهذا يجري في كل كنه يفرض حصوله فلا يمكن حصول شيء من الاشياء بكنهه ولا يتوجه
ايضا ما قيل انه لا استحالة في تحصيل سلسلتين غير متناهيتين متباينتين في الاجزاء فصاعدا
في ازمنة غير متناهية وذلك لان السلسلة المترتبة من مبادي الكنه يكون كل واحد من اجزائها
معلوما بالكنه فيجري فيه وفي امتناعه الدليل المذكور ومما يقضي منه العجب ما قيل ان الملازمة الثانية
التي ادعى ظهورها ممنوعة لان مقتضى الملازمة الاولى هو انه لا يمكن تحصيل كنه شيء من الاشياء من حيث
هو كنهه وهو انما يستلزم عدم حصول وجه شيء من الاشياء من حيث هو كنهه لشيء آخر لا من حيث هو وجه
لذلك الشيء لجواز ان لا يتوقف تصور الشيء على تصور الوجه بالكنه بل يجوز ان يتصور ذلك الوجه ايضا
بالوجه ووجهه ايضا بالوجه وهكذا حتى يلزم تصور وجوه غير متناهية في ازمنة غير متناهية
ولا محذور فيه لجواز ان لا يمكن اكتساب شيء من الاشياء بكنهه ويمكن اكتسابه بوجه انتهى فانه غفل
مع ما فيه من ظهور بطلان كون مقتضى الملازمة الاولى ما ذكر فاسد في نفسه اذ لا معنى لتصور الشيء
بالوجه دون الكنه الا كون صورة وجهه الصادق عليه حاضرا عند المدرك دون صورته التي هي

التعليل بوجه جار في البدر وتبعه الفتح

ابو الفتح

التعليل ابو الفتح

عنه فاذا فرض كون ذلك الوجه متصورا بالوجه دون الكنه وكون وجه ذلك الوجه ووجه وجهه الى غير النهاية
ايضا كذلك لم يكن هناك صورة حاضرة عند المدرك فلم يكن ذلك الشيء ولا شيء من الوجوه متصورا اصلا
فضلا عن تصور وجوه غير متناهية **قوله** لا يتم الا بدعوى البديهية في مقدمات الدليل واطرافها اي الاستدلال
على هذا الوجه مع توقفه على ما ذكر لا يتم الا بان يدعي المستدل بداهة مقدمات هذا الدليل واطرافها اذ لو لم
ذلك لكان للخصم ان يقول ان هذه المقدمات مع اطرافها نظرية على تقدير نظرية كل التصورات والتصديقات
فتحتاج في تحصيل هذه المقدمات واطرافها الى الدور والتسلسل ايضا فيكون الاستدلال الموقوف
عليها محالا فاما اذا ادعى بديهيتها لا يبقى للخصم مجال لادعاء هذا الحكم وتم الاستدلال واما كون بداهة تلك
المقدمات مع اطرافها منافية لفرض نظرية كل التصورات والتصديقات فلا يضر المستدل بل يؤيده
كما هو المذكور في الكشف والمحاكمات وقد ظهر ان ما اورد بعضهم من انا لا نسلم ان الدليل لا يتم الا بدعوى
البديهية في مقدمات الدليل واطرافها لانه انما يتوقف على معلومية المقدمات واطرافها لا على
بداهتها للاعلام المقدمات واطرافها فلا فضلا عن دعوى بداهتها فهو ناش من الجهل بحقيقة الحال
وعدم التوفيق بين الدليل والاستدلال **قوله** وذلك كاف في نفي كسبية الكل اي دعوى بداهة تلك المقدمات
واطرافها كاف في نفي كسبية كل التصورات والتصديقات فان هذا الدعوى لا يتم تاما ولا يستقيم بدون
هذا النفي فهو بانفراده من غير ان يثبت الى مقدمة اخرى مستلزم لهذا النفي فلا حاجة في هذا النفي
الى الدليل عليه وترتيب المقدمات لاجله هكذا ينبغي ان يحرر هذا المقال ولا يلتفت الى ما قيل او
يقال **قوله** ثم لا بد من دعوى البداهة اه اي بعد وجوب دعوى بديهية المقدمات المأخوذة في اثبات الشق
الاول من دعوى الاصل لا بد في تمامية هذا الاستدلال من دعوى بداهة ثبوت الاحتياج الى الفكر
في تحصيل بعض التصورات وبعض التصديقات المأخوذة في اثبات الشق الثاني منه وذلك اي دعوى
بداهة ثبوت الاحتياج الى الفكر في بعض التصورات وبعض التصديقات هو بعينه دعوى
البديهية في عدم بداهة الكل فان عدم كون بعض التصورات والتصديقات بديهيا يسلب جزئي
مناقض للايجاب الكلي الذي هو كون الكل بديهيا فيكون رفعا له وبمنزلته فيكون دعوى بداهته
في مرتبة دعوى بداهته وهذا هو المراد بالعينية فاندفع ما قيل ان كون دعوى البديهية في ثبوت
الاحتياج الى النظر في بعض التصورات والتصديقات عين دعوى البداهة في عدم بداهة الكل تم لجواز

ان يستدل

ان يستدل الخصم على الاخر ولو سلم فانما هو عين دعوى البداهة في عدم البداهة لبعض التصورات والتصديقات
وهو ليست عين دعوى البداهة في عدم بداهة الكل الذي هو المدعى والملزومة لها **قوله** فظهر ان الاستدلال
بالاخر يؤول الى دعوى البداهة اي ظهر مما ذكر انه لا بد في تمامية هذا الاستدلال من دعوى البداهة في مقدمات
الدليل واطرافها ومن دعوى البديهية في ثبوت الاحتياج الى الفكر انما هذا الاستدلال بالاخرة يؤول الى
دعوى البديهية في عدم كون جميع التصورات وكذا عدم كون جميع التصديقات نظريا وعدم كون جميعها
بديهيا الاول الى الاول والثاني الى الثاني فليكتف بادي بدء بدعوى البداهة في اصل الدعوى في شقيه
من غير ان يرتكب التكلفات اللازمة لهذا الاستدلال **قوله** او حصول تلك القوة لكل فرد ممكن اي يمكن في نفس
ان تحصل تلك القوة لكل فرد من افراد الانسان حتى للبله والمجانين بان يتعقب بلاهتهم وجنونهم
الفطانة والعقل فيحصل لهم تلك القوة كما يحصل للحمقى دون عن جلابيب ابدانهم من ارباب الرياضات
والمجاهدات وعلى هذا فقد ظهر انه لا حاجة الى المنع امكان حصول تلك القوة بحسب نفس الامر لكل فرد من افراد الانسان
فضلا عن منع امكانه الذاتي الذي هو ثابت في ساير الحيوانات بل في النباتات والجمادات ايضا على ما يدل
عليه تصريح [illegible] النصوص من الكتاب والسنة ايضا **قوله** لو حصل ابتداء ثم اذا وجد باحدى العلتين
لا يمكن حدوث العلة الاخرى الى اخره اي انه ليس المراد من جواز توارد العلل المستقلة على المعلول الشخصي
على التبادل انه يجوز تعاقبهما عليه بان يحصل واحد منهما ويوجد المعلول ثم ينعدم ذلك الواحد ويحصل الاخر
فيوجد ذلك المعلول بعينه فان ذلك محال لانه اذا انعدم ذلك الواحد فاما ان ينعدم اثره الذي هو ذلك المعلول
او لا ينعدم فان لم ينعدم كان تحصيل الثانية اياه تحصيلا للحاصل وان انعدم كان تحصيل الثانية
اياه اعادة للمعدوم بعينه وكلاهما محال بل المراد منه انه يجوز ذلك بان يحصل واحد منهما ابتداء اي واحد
كان ويوجد المعلول **قوله** بل التوقف هو الامر المصحح للفاء وهو الاستتباع اي تفسير الامر المصحح للفاء
بالاستتباع تنبيها على ان المراد بالامر المصحح للفاء هو الامر المصحح للفاء التعقيبية لا مطلق الفاء
قال في حاشية التجريد عند تعريف العلة بما يتوقف عليه الشيء لا معنى للتوقف الا الامر المقتضي للفاء
الذي هو مدلول الفاء التعقيبية اعني الاستتباع انتهى فعلى هذا لا يبقى لتوهم كون التاخر الزماني
توقف مجال كما لا يخفى **قوله** لكن لا نم امكان حصول هذا العلم المخصوص بغير الكسب الى اخره قال في حاشيته
الجديدة على شرح المطالع ان البداهة والنظرية صفتان للعلم اولا وبالذات ويوصف بهما المعلوم

تبعا والعلم الحاصل بالنظر لا يمكن بدون النظر ضرورة ان الحاصل بالنظر شخص ولعل الحاصل بدون النظر شخص
آخر من العلم وذلك العلم المخصوص يصدق عليه انه لا يمكن حصوله بلا نظر ثم قال لا يقال لا نم عدم امكان حصوله
بدون النظر لجواز توارد العلل المستقلة على معلول شخصي على سبيل التبادل لانا نقول المنع غير موجه
اذ لا يكفي في نقض التعريف مجرد المنع بل لا بد من ابداء مادة النقض قوله ومن عرفهما بالاحتياج في تحصيله
الى نظر وفكر وبما لا يحتاج اليه فالامر اهون عليه وذلك لان الاحتياج اعم من التوقف بالمعنى
المذكور او لا يقال يحتاج فلان الى كذا او لا يقال يتوقف عليه فامكان حصول القوة القدسية
لكل فرد وكذا حصولها لبعض الافراد في وقت دون وقت لا يقدح في تعريف النظر بالاحتياج
في تحصيله الى نظر وفكر فان الفاقد حين هو فاقد يصدق عليه انه يحتاج في تحصيل المطالب
الى المطالب الفكر قطعا وان لم يكن حصول تلك المطالب موقوفا على الفكر هكذا احقق هذا
المقام ولا تصغ الى ما قيل او يقال قوله وكان هذا المعنى هو مراد من عرفهما بالتوقف وعدمه
اي الظاهر ان من عرفهما بالتوقف وعدمه اراد بالتوقف معنى الاحتياج اذ قد يطلق التوقف
على هذا المعنى ايضا قوله ومن هذا البحث يعلم الخ اي من هذا التفتيش وتحقيق المقام يعلم
ان النظرية والبداهة تختلف باختلاف الاشخاص بان يكون شيء بديهيا لشخص او اشخاص
كصاحب القوة القدسية ومن حذا حذوه من الكاملين ونظريا لمن سواهم وباختلاف
الاوقات بان يكون شيء بديهيا في وقت لشخص هو وقت وجدان القوة القدسية
او القوة التي بها يحدس بعض الاشياء النظرية ونظريا في وقت آخر وهو وقت فقدان تلك
القوة قوله بل القسمين اتفاقا وذلك لان الاحتياج اليه من جهة توقف معرفة القسمين عليه
اولكونه داخلا في ايراده من توقف معرفة قسم واحد عليه والعالم يقبل او لا لما كان معرفة القسمين
موقوفة بينهما على كون توقف معرفة القسم الثاني عليه كافيا في سببية ايراده وما قيل انه قال بل
القسمين اشارة الى دفع امكان ان يتوهم اختصاص سببية تعريف النظر بالقسم الثاني توهم
فاسد لانه لا يمكن توهم هذا الاختصاص من عاقل اصلا فلا حاجة الى دفعه قوله كما في معاني الحروف
وغيرها فان معاني الحروف والافعال الناقصة وسائر الامور النسبية لعدم استقلالها في المفهومية
لا تصلح ان تكون ملحوظة بالذات وملتفتا اليها كذلك بل هي آلة ومرآة لتعرف احوال المتعلقات

قوله

قوله اذ ما حصل صورة في العقل فسر المعقول بما يمتاز عن سائر المعلومات الغير الحاصلة صورها فيه من
الجزئيات اذ لا يحصل بها المجهولات ونظيره فائدة تقييد الملاحظة في تعريف النظر بالمعقول مع كونها
عبارة عن توجه النفس نحو المعلوم وما قرر ناظرا انه يجوز كونه تفسير المعقول بمعنى مطلق المعلوم غير
معقول قوله لا يتم بعضه ويفضي الى نوع تكلف اما الذي لا يتم فهو الثلثة الاول اما الاول منها فلان الوجه
السابق لو كانت معتبرا في الموقوف وكان جزءا منه لكان معتبرا في كل موقوف وجزءا منه فيلزم كون الوجه جزءا
للحد التام فيما اذا تصور المط بامر عرضي ثم حصل ذاتياته باسرها وعرف فان هذا التعريف تعريف بالحد
التام عندهم ويعدونه منه فلا يتوجه ما قيل من انا لا نم ان الصورة المذكورة حد تام لجواز ان يجعل
رسما تاما لكل من الحد التام واما ما قيل من انا لا نم انه يلزم اعتبار الوجه العرضي فيه بل انما يلزم اعتبار
المتصور بالوجه العرضي فيه واستحالته ممنوعة ففيه انه مع كونه مخالفا لما صرح به المجيب من تركيب التعريف
من ذلك الوجه وامر آخر لا يجدي نفعا لان المتصور بالوجه اما الوجه على ما هو التحقيق فيلزم ما ذكرنا
واما المطلوب فهو الخلف لاستلزام كون الشيء الحدود والذي هو المطلوب نفسه ثم قيل ان مراد المتكلم
اصطلاحا على كون المبادي الموجودة بعد وضع المط وتصوره بوجه ما ذاتيات صرفة لا على
كون المبادي المترتبة مطلقا كذلك فلا يقدح في الحد التام كون ذلك الوجه عرضيا وانت خبير
بان المعتبر في الحد التام الذي هو عين المحدود اشتماله على جميع ذاتياته وعدم اشتماله على شيء
من عرضياته فكون الوجه السابق عرضيا معتبرا فيه وجزءا منه قادح في كونه حدا تاما قطعا واما
لا يقدح فيه كونه عرضيا لو لم يعتبر دخوله فيه وهو الذي يحكم بعده ذاتياته لكن المفروض خلافه
ولعل هذا هو المنشأ للاشتباه واما الثاني فلان كون التعريف بالمفرد منحصرا في المشتقات
ثم وكونها فكونها مركبة من حيث اشتمالها على الذات والصفة ثم كيفية الصفة خارجة عنها لانها
فلو كانت داخلة في المشتقات للزم من اعتبار الفصول المشتقة في التحديدات اعتبار العرضيات فيها
وقال المحقق العلامة في حاشيته الجديدة على شرح المطالع والحق انه لا يعتبر في مفهوم المشتق
الذات اصلا لا عاما ولا خاصا فان معنى الكاتب مثلا هو نويسنده ثم العقل يحكم بان
المفهوم لا يوجد الا تابعا لامر آخر وصفا وما ذكره القوم من ان الوصف لفظ دال على ذات

اي المشتق

مبهم باعتبار معنى معين ليس معناه انه يدل على امر موصوف بالمشتق منه اذ الذات باق على ان يعتبر
في معنى المشتق يخرج عن الوصف ويدخل في عداد الاسماء مثل اسم الزمان والمكان وغيرهما فلو كان
معنى الكاتب مثلا ذات يثبت له الكتابة او شيء له الكتابة او متعلق الكتابة مع اتصافه بالكتابة
لكان من عداد الاسماء ثم قال بل معناه انه موضوع لمعنى هو وجه لذات غير معلومة الا باعتبار
هذا المعنى على ما هو عادة القوم في قولهم الشيء قد يعلم بوجه من الوجوه ويجعل الشيء الذي هو ذو
الوجه معلوما بالوجه في فصل التعريف ان الوصف موضوع لذات مبهم معلوم بوجه الاتصاف فقط
وقد عرفت في موضعه ان العلم بوجه الشيء والعلم بالشيء بالوجه متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار
واما الثالث فلما ذكرنا من منع انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات ولما قاله السيد الشريف قدس سره
في شرح المواقف من ان اعتبار القرينة مع الفصل يخرج عن كونه حدا تاما ناقصا عند الاكثرين الغير
المجوزين كون الحد الناقص بالمركب من الداخل والخارج واما الرابع وهو الذي قاله الشيخ الرئيس
فلما قاله قدس سره ايضا من ان هذا التعريف تعريف لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه جميع افراده سواء
كان النوع كثير التام او نادر اخراجا لقليلا ناقصا ثم قال قدس سره والحق ان التعريف بالمعاني
المفردة جائز عقلا فيكون هناك حركة واحدة من المطالب الى المبادي الذي هو معنى بسيط يستلزم
الانتقال الى المطلوب من غير احتياج الى قرينة الا انه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة
ولم يكن ايضا للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه وخصصوا حد النظر بما هو
المعتبر فيه هذا التحقيق ما نقل من ابن سينا قوله كما ينبه عليه السياق فان حمل الملاحظة على غير
النظر الواقع في الاكتساب الذي هو فعل اختياري يتنبه عليه كما لا يخفى وبالتنبيه ظهر ان من قال ان
النظر ان يكون توجه النفس نحو المعلوم بالقصد والاختيار انما استفاد من التقييد بالغاية
لا من غيره لم يتنبه لمعنى السياق وان من احال هذا التنبيه على كون المتبادر من ملاحظة المعقول
وقوعها بالقصد والاختيار لان الالفاظ الموضوعة للافعال الاختيارية تدل على صدورها
من فواعلها اختيارا فقد غفل عن لفظ السياق قوله ايضا وقد قيده بالغاية فان الافعال المعللة
بالغايات تكون صادرة عن فواعلها بالقصد والاختيار قوله لانه ليس بقصد النفس واختياره

بل ينبغي له ان يتعقل المبادي المترتبة الفائضة على النفس فجأة وتوجه النفس نحوها في تلك الحالة
في صورة الحدس ليس بقصده واختياره بل ينبغي هذا التعقل والتوجه له بغير اختياره فلا يصدق
تعريف النظر الذي هو التوجه بالاختيار على ذلك التوجه الذي بغير الاختيار ولا ينتقض هذا التعريف
به هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام قوله اذ لولاه لما تناقض النتائج التي تتأدى اليه الافكار اي لولا
وقوع الخطاء منا لما تناقض النتائج التي تتأدى اليها افكارنا لكنها تتناقض فانا نفكر في وقت ونعتقد
حكما ثم نفكر في وقت آخر ونعتقد حكما نقيضا لحكم الاول فلو قلنا ان ان مع المفكرين واما النتيجتان
مشتملتان على اتحاد الزمان المعتبر في التناقض قوله فاحتيج الى قانون اي قاعدة كلية يستنبط الخ القانون
والقاعدة والاصل كلها الفاظ مترادفة في عرف الاصطلاح فاخذها في تعريفه اما بناء على كون هذا التعريف تعريفا
لفظيا وكون وصفها بالكلية ليستنبط الخ وصفا كاشفا لا مخصصا واما بناء على كونها ههنا بمعنى اللغة
او القضية اي القانون قضية كلية يستنبط منها احكام جزئيات موضوعها وذلك لان القضية لا تكون
لها جزئيات تحمل هي عليها فضلا عن ان يكون لها احكام تتوقف منها وذلك الاستنباط بان يجعل
تلك القضية الكلية كبرى لصغرى سهلة الحصول حتى يحصل قياس ينتج معرفة حكم الجزئي المطلوب معرفته فقولنا كل
فاعل مرفوع مثلا قانون فاذا اردنا معرفة حكم جزئي من جزئيات موضوعه الذي هو الفاعل كزيد في قام
زيد قلنا زيد في قام زيد فاعل وكل فاعل مرفوع فينتج ان زيدا مرفوع قوله هذا التقرير واف الى آخره
دليل اثبات الاحتياج الى القانون العاصم على هذا الوجه تقرير واف بهذا الاثبات ولا حاجة
لتمامه في ذلك على اثبات مقدمة اخرى هي عدم كفاية الفطرة الانسانية في التمييز بين الخطاء والصواب
اذ وقوع الخطاء في الفكر كاف بالضرورة في استلزام الاحتياج الى العاصم ولا حاجة له في هذا الاثبات
الى هذا الاثبات اصلا كيف والمفكر المخطي من العقلاء وله حصة كاملة من الفطرة الانسانية ومع ذلك وقع في الخطاء
وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان عدم الاحتياج الى اثبات عدم الكفاية المذكورة ثم جواز ان يكون
تفرع الاحتياج الى المنطق على وقوع الخطاء في الفكر ونظرا الى الاحتياج الى اثبات عدم كفاية الفطرة
الانسانية بوقوع الخطاء المذكور ولزومه منه انتهى على انا نعلم قطعا ان التشبث باثبات عدم الكفاية
انما هو لاثبات الاحتياج الى القانون لا لاثبات تفرع الاحتياج الى المنطق على وقوع الخطاء
قوله على انه لو كفت لم يقع اي يعني لو فرض كفاية الفطرة الانسانية في التمييز بين الخطاء والصواب

وان تلك الكفاية ليست منافية لوقوع الخطا في الفكر من العقلاء في الجملة لكنا نعلم قطعا انها منافية لوقوع
الخطا في الفكر من العقلاء وقوعا شايعا كما يدل عليه لفظ قد التحقيقية والهيئة الاستقبالية الاستمرارية
فتقرير دليل اثبات الاحتياج الى القانون العاصم على هذا الوجه تقرير واف به ولا حاجة في ذلك الى
اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية في التميز بين الخطا والصواب قوله وطريق التحديث لطرق المنطق
وبراهنه الخ يعني ان هذا الحديث مما تعارف ايراده في كتب المنطق فكان ينبغي ان يورده في هذا الكتاب
ايضا لكنه طواه لانه بصدد بيان الحاجة ولا حاجة في ذلك اليه قوله وقوع الخطا اي انما يستلزم الاحتياج
الى معرفة الخ وذلك لان وقوع الخطا انما يكون في الافكار الجزئية المشتملة على الصور المعينة والمواد الجزئية
فالتميز بين صوابها وخطائها انما يحصل بمعرفة الطرق الجزئية المتعلقة بصورها المعينة وموادها
الجزئية بخصوصها لا بمعرفة الطرق الكلية المشتركة بينها وبين غيرها ولئن تنزلنا عن ذلك وسلمنا
ان ذلك التميز يحصل بمعرفة الطرق الكلية ايضا فنقول انما يثبت الاحتياج على هذا التقرير الى ما يوقفنا
اما على الوجه الكلي او على الوجه الجزئي وهذا يستلزم الاحتياج الى الذي من المنطق الذي به تحصيل فقط
على الوجه الكلي لا اليه بخصوصه مع انه المدعى فلا يتم التقريب قوله وفيه نظر وله جواب فارق حاشية الكتب
وجه النظر انا لا نسلم ان وقوع الخطا بالفعل يستلزم عدم براهة الجميع ولئن سلمنا فلا نسلم ان العلم
اليقيني بالجزئيات لم يحصل الا من قبل الكليات فانه يجوز ان يكون العلم بجميع الجزئيات يقينيا والجواب
انه لا شك ان العلم بالجزئيات من قبل الكليات اصون عن الخطا في الفكر فقد ثبت الاحتياج في اكتساب
المطالب الى القانون لاصونية الذهن عن الخطا في الفكر وهذا القدر كاف في الاحتياج كلام
ومما يجب ان يعلم في هذا المقام ان الخطا كما يقع في الافكار التصديقية باعتبار صورها وموادها
كذلك يقع في الافكار التصورية باعتبار صورها وموادها على ما صرح به صاحب المحاكمات ومن
يستلزم الاحتياج الى معرفة الطرق الفكرية الجزئية المتعلقة بصور الافكار وموادها جميعا
ولا شك ان وقوع الخطا في الفكر وقوعا شايعا يستلزم عدم كون جميع تلك الطرق بديهية
فالعلم بها على وجه يكون اصون للذهن ولا يتطرق له الخطا لا يكون الا من قبل كلياتها المندرجة
هي تحتها على الوجه الذي يبين في استنباط جزئيات القاعدة منها الا من قبلها فانها لا تشتمل عليه
خصوصيات وعوارض شتى تبعث بل تبعد ضبطها وتميز الخطا من الافكار عن صوابها بها الغير

وقوع

بحث الموضوع

وقوع خطا فيها وبهذا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذا الجواب محل مناقشة لان كون العلم بالجزئيات من قبل
الكليات اصون غير بين ولا مبين وظهر ايضا اندفاع ما سايرها اورده هذا القايل قبيل هذا على
ما يظهر بالرجوع اليه قوله اي يرجع البحث فيه اليها يشير الى انه لا يصح حمل التعريف على ما هو الظاهر منه من
كون البحث في العلم منحصرا فيها عن عوارض ذاتية لنفس موضوع العلم والا لم يصدق هذا التعريف على شيء من
موضوعات العلوم لانه يبحث فيها عن الاعراض الذاتية لانواع موضوعها وعن الاعراض الذاتية
لعرضه الذاتي ولنوعه وعرضه الذاتي واما اذا حمل على هذا التفسير فلا يخرج منه شيء من موضوعات العلوم
لان تلك الابحاث كلها راجعة الى البحث عن الاعراض الذاتية لموضوع العلم وسيتضح لك معنى الرجوع وينبغي
ان يعلم ان المراد بقوله يرجع البحث فيه اليها ان يرجع البحث فيه اي بحث كان اليها فلا يصدق التعريف
على نوع موضوع العلم الذي يبحث فيه عن اعراضه الذاتية ضرورة انه لا يرجع الى الاعراض الذاتية لنوعه
الموضوع سائر الابحاث التي في العلم وكذا لا يصدق على العرض الذاتي الذي يبحث في العلم عن اعراضه
ولا على نوع ذلك العرض الذاتي لما ذكر بعينه فمن توهم بعد هذا التفسير صدقه عليهما واخرجهما باعتبار
قيد الحيثية في التعريف فقد خرج عن طريق السداد وبعد عن فهم المراد قوله على ما ذكره المتاخرون
فان المحققين منهم ومنهم شارح المطالع لم يرضوا بعد العارض لجزء اعم من الاعراض الذاتية قال المحشي
العلامة في حاشيته الجديدة لشرح المطالع بعد ان تقرر عند اهل الصناعة انه لا يبحث في العلوم الا عن
العوارض الذاتية حاولوا تعيين الاعراض الذاتية فبعضهم وهم اكثر المتاخرين اعتقد ان العارض
لجزء الاعم داخل فيه والمحققون ذهبوا الى ان اشترطوا فيه المساواة وجعلوه خارجا عنه وداخلا
في الاعراض الغريبة انتهى وبما ذكرنا ظهر انه خبط واضح الادب من قال ان ما جعله مذهب المتاخرين
انما هو مذهب المتقدمين وما هو الا خلط وخبط ويحتمل ان يكون قوله على ما ذكره المتاخرون
متعلقا بتعريف موضوع العلم لا بتعريف العرض الذاتي على ما يشعر به قوله فيما بعد واما تعريف المتاخرين
حيث لم ياخذوا فيه الا الاعراض الذاتية للموضوع ويومي اليه ايضا تعقيبه بقوله وذكر البحث انما
بان يجعل له فان هذا القول بيان لما هو المراد من البحث الماخوذ في هذا التعريف وما هو الباعث على
تفسيره المذكور قوله كالحيوان في قولهم كل حيوان فله قوة اللمس فان الحيوان نوع من الجسم الطبيعي وقد
اثبت له قوة اللمس التي هي ذاتي له قوله لشرط ان لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم وذلك لانه لو كان جزءا

عرض

ان يكون البحث عن العارض بسببه بحثا عن العرض الذاتي لموضوع العلم ولا راجعا اليه قوله كقول الفقهاء
كل مسكر حرام اي اكل كل مسكر حرام فان موضوع علم الفقه انما هو افعال المكلفين والاكل المسكر نوع منها
اثبت له الحرمة اللاحقة له لامر اعم منه هو كونه منهيا عنه قوله وثبت له العرض الذاتي له اي يثبت للعرض
الذاتي ما هو عرض ذاتي له ويثبت لنوعه ما هو عرض ذاتي لذلك النوع لكنه اجمل في العبارة اختصارا او التعبير
قوله او ما يختص بنوع على ما يدل عليه قوله كقولهم كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد ان يسكن بينهما فان
المتحرك عرض ذاتي للجسم الطبيعي والمتحرك بحركتين مستقيمتين نوع منه فهذا العرض يلحق بهذا النوع السكون لامر
اعم منه قوله قولهم ما يبحث عن اعراضه الذاتية مجمل مفصله ما ذكرنا يعني ان مرادهم بالبحث في هذا القول
البحث على هذا الوجه المذكور فمعنى هذا القول عند التفصيل على ما صرح به في حاشيته الجديدة لشرح المطالع
ان موضوع العلم هو ما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية لنفسه او لنوعه او للاعراض الذاتية او لنوع عرضه الذاتي
وليس معناه على ما يفهم عند الاجمال انه هو ما يبحث عن اعراضه الذاتية في الجملة او ما يبحث عنها فقط
والا لصدق هذا التعريف على انواع موضوعات العلوم ايضا او لم يصدق على شيء من موضوعات
العلوم اصلا اذ لا ريبة في انه يبحث في كل علم عن الاحوال المختصة بانواع موضوعه كما قررنا فظهر كون
هذا القول مجملا وكون المذكور تفصيلا له فلا يتوجه عليه ما قيل ان هذا القول لا يشمل التفصيل المذكور
فكيف يكون مجملا له قوله وقد نقض الشيخ الى بيان لما يؤيد كون التفصيل المذكور مرادا في تعريف الموضوع
وكون البحث في العلم غير منحصر في البحث عن الاعراض الذاتية لموضوعه وانما قال بعد ما عرف موضوع
الصناعة لان في هذا ايضا تأييد المأخذ على ما قال ويمكن ان يكون قوله عن الاحوال المنسوبة اليها
اشارة اليه وبهذا ظهر انه لا وجه لما اورد على قوله بعده اذ لا ريبة في انه لا يبحث الخ انه يجوز ان يكون البحث
في العلوم عن الاحوال المختصة بانواع موضوع العلم واقعا على سبيل التطفل او راجعا الى البحث عن
الاحوال المشتركة التي هي اعراض ذاتية لموضوعها لتضمنها اياها وذلك لان الاول غير واقع
على ما يدل عليه كلام الشيخ والثاني عين المط على ما يدل عليه قوله رحمه الله لا يرجع البحث فيه اليها قوله
الى تعريف المتأخرين حيث لم يأخذوا الخ لما اقام الدليل على ان المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية
هو البحث عنها على هذا الوجه المذكور وايده بما نقل عن الشيخ وكان تعريف المتأخرين لموضوع العلم ظاهره
منافيا لكونه مرادا اراد ان يفصل كلامهم ويبين مرامهم ليتضح انطباقه على ما هو الحق في هذا

المقام فقال واما تعريف المتأخرين حيث لم يأخذوا فيه الا الاعراض الذاتية لموضوع فاما محمول على المسامحة
على ان يكون مرادهم البحث عنها على التفصيل المذكور اي ما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية له او لانواعه او لاعراضه
الذاتية او لنوع عرضه الذاتي لكنهم لم يفصلوه في العبارة اعتمادا على انه يفصل في مقام او مبني على الفرق
بين محمول العلم ومحمول المسألة فلا فرق بين موضوعيهما فيكون محمول العلم ما ينحل اليه محمولات المسائل على
طريق الترديد فنقول ان المحمولات التي اثبتت لموضوعات المسائل وان كانت اعراضا ذاتية لموضوعاتها
لكن القصد تبيين تلك المحمولات وما ثبت لها لما هو الامر المردد بينها الذي هو عرض ذاتي لموضوع العلم واثباته
له فالبحث عن تلك المحمولات يرجع بالحقيقة الى البحث عن محمول العلم وعرضه الذاتي فاتضح لك ما ذكرناه
من معنى الرجوع وانكشف عليك وجه انطباق تعريف المتأخرين على ما هو الحق في بيان حقيقة الموضوع
هكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام ليظهر [illegible] بك فوائد الكلام وينكشف عنها اللثام ليتفطن
بما قصد منها اجل الفحول الاعلام اذ قد زل فيه اقدام كثير من الافهام قوله فان قلت لا حاجة الى ارتكاب
قلت لا حاجة في تصحيح تعريف المتأخرين الى احد هذين التكلفين بل يجوز ان يحمل على ظاهره ويقال
ان البحث في العلم ليس الا عن الاعراض الذاتية لموضوعه فان المعتبر في العرض الذاتي شموله لجميع افراد
الموضوع اما على الانفراد او على سبيل التقابل بان يكون ذلك العرض مع مقابلاته شاملا لجميع افراد
الموضوع وكل من محمولات المسائل مع مقابلاتها على محمولات المسائل الاخر شامل لجميع افراد موضوع
العلم فيكون عرضا ذاتيا له لموضوع العلم كما انه عرض ذاتي لنوعه قوله قلت صرح الشيخ وغيره
بان ما يلحق الشيء لامر اخص ان كون المحمول شاملا لجميع افراد موضوع العلم على سبيل التقابل لا يكفي في كونه
عرضا ذاتيا له بل لا بد في ذلك ان لا يكون الموضوع في لحوقه اياه محتاجا الى ان يصير نوعا معينا
فعلى هذا لا يكون شيء من تلك الاحوال التي فرض كونها اعراضا ذاتية لانواع العلم عرضا ذاتيا له
ضرورة احتياجه في لحوقه اياها الى ان يصير نوعا معينا وينبغي ان يعلم ان قوله وكان ذلك الشيء محتاجا
في لحوقه الى بيان وتفسير لقوله ما يلحق الشيء لامر اخص لا تقييد له على ما سننبه عليه ان شاء الله فلا يرد
لما قيل انه يفهم منه ان الاخص من الشيء اذا لم يكن ذلك الشيء محتاجا اليه في عروضه الى ان يصير نوعا معينا
متهيئا لقبوله كان من قبيل ما يلحق الشيء لامر اخص لكنه عد من الاعراض الذاتية ثم اعترض عليه بتقسيم
فهو بط اذ مطلق اللاحق للشيء لامر اخص من الاعراض الغريبة اتفاقا قوله فان قلت لم يجعل

الشيخ خارجا عن العرض الذاتي مطلقا الخ يريد انه ليس معنى ما صرح به الشيخ من ان ما يلحق الشيء لامر اخص هو كذلك
ذلك الشيء محتاجا في لحوقه الى ان يصير نوعا معينا للعموم ليس عرضا ذاتيا له اذ ليس في كل اللاحق عرضا ذاتيا
لمطلق الشيء كان عرضا ذاتيا شاملا لجميع افراده بانفراده او على سبيل التقابل والالم يصح منه تمثيل
العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية فان المستقيم
والمنحني وكذا الزوج والفرد نوعان مختلفان على ما حقق هو وغيره بل معناه ان هذا اللاحق ليس عرضا
ذاتيا شاملا على الاطلاق على ما يدل عليه قوله والقسمة المستوفاة الاولية وبما قررنا ظهر ان من جوز
عدم تصريح الشيخ بالمذكور سابقا وجعل بناء قوله فان قلت لم يجعل الخ على منع هذا التصريح واسند الكلام
الى المحشي العلامة فقد خبط واساء الادب قوله والقسمة المستوفاة الاولية الخ اي القسمة الحاصرة للجنس
الواردة عليه لا بواسطة قسمة انواعه فان قسمتها قسمة له لكنها ليست اولية له وانما قيدها بها لان ما صح
كون العوارض المقسمة اولية للجنس لا يتصور في غير ما ضرورة كون العوارض المقسمة للانواع اعراضا
غريبة لجنسها قوله مثل قولنا كل كم اما مساو او غير مساو اي كل كم سواء كان متصلا او منفصلا اما مساو
لكم آخر او غير مساو له فان كلا من المساواة واللامساواة بهذا المعنى عرض اولي لكم المطلق لا يحتاج
في لحوق شيء منهما اليه الى ان يصير نوعا معينا وكذا الحركة والسكون للجسم الطبيعي قوله وان كانت القسمة
بها اولية اراد بالقسمة الامر المردد بين الاقسام قوله فهي من حيث القسمة اولية للجنس واما بذاتها فليست
اولية بهذا ما تشبث به السائل في اخراج اللاحق بسبب الامر الاخص عن العرض الذاتي الشامل على
الاطلاق لا عن العرض الذاتي مطلقا ووجهه ان ضمير هي راجع الى العوارض التي لا تعرض للجنس الا
اذا صار نوعا معينا فثبت لتلك العوارض كونها اولية للجنس من حيث القسمة الا من حيث شمولها
لافراده على سبيل التقابل ونفى عنها كونها اولية له من حيث ذاتها فانها ليست في ذاتها اي مع قطع
النظر عن تقابلها غير شاملة لجميع افراد الجنس وبما ذكرنا ظهر انه خفي على من تشبث بهذا السائل في كلام
الشيخ ووجه دلالته على ما ادعاه على من قال ان دلالة كلام الشيخ على ما ذكره السائل حيث قال بل الحق
اظهر الى غير ذلك واضح قوله قلت هذا الكلام الخ اي الكلام المنقول من الشيخ تصريح منه بان عد
السائل على سبيل التقابل من الاستقامة والانحناء والزوجية والفردية من الاعراض الذاتية حيث
مثل العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بها مسامحة وان العرض الذاتي ههنا بالحقيقة هو القسمة

لا لكل واحد من القسمين ما ذكر قوله واما بعوارض لا تكون للجنس اولية وان كانت القسمة بها اولية صريح
في ان ذلك وكذا قوله فالزوج والفرد ليس بعرض للعدد اولا وكذا ما تشبث به السائل من قوله فهي من حيث
القسمة اولية للجنس واما بذاتها فليست اولية لان مدلوله الصريح هو ان القسمة اي الامر المردد بين تلك
العوارض اولي دون تلك العوارض لان توصيف شيء بوصف حقيقي باعتبار شيء آخر يرجع
بالحقيقة الى توصيف ذلك الشيء الآخر بذلك الوصف اقول ومما يجب ان ينبه عليه في هذا المقام هو ان
العوارض المقسمة للجنس التي عدها الشيخ من الاعراض الاولية مثل الحركة والسكون والمساواة
واللامساواة ليس شيء منها عارضا للجنس لامر اخص ذاتية خصوصيته فرض كونها واسطة في لحوقها اياه
لم يكن واسطة فيه لامكان لحوقها اياه بدونها مثلا الحركة يمكن لحوقها لكل فرد من افراد الجسم اذا تبعض كان
واسطة في لحوقها اياه وبهذا ظهر وجه صحة كون تلك العوارض عوارض شاملة على الاطلاق وظهر ايضا وجه
عدها من الاعراض الاولية فلا وجه لما قيل ان التصريح بكون تلك العوارض اولية ينافي ما قال المحشي العلامة
قلت ان هذا الكلام من الشيخ تصريح بان عد السائل على سبيل التقابل من الاعراض الذاتية مسامحة
وظهر ايضا انه لا وجه لما قيل تشنيعا عليه اين ذلك التصريح المخالف لهذا التصريح وقد اخرق ههنا بعض الناظرين
وقال ما شاء قوله ولا شك ان البحث لم يقع صريحا الخ توطئة لبيان حقيقة التفسير الذي ذكره عند توقف
الموضوع من قوله اي يرجع البحث فيه اليها ووجوب كونه مرادا من التوقف المذكور وبطلان ما وجه التعميم
في تصحيح توقف المقاصد عليها ولا به من غير ذكر المسامحة فقوله ما ذكرنا اشارة الى هذا التعميم لا الى احد الامرين
من المسامحة والفرق بين محمولات العلم والمسائل على ما يشعر به لفظة صريحا كما لا يخفى قوله وايضا قد صرح
الشيخ الخ عطف على فقد صرح الشيخ وجواب آخر عن السؤال الذي نفي فيه الحاجة الى احد الامرين حاصله
ان مطلق الشمول على سبيل التقابل لجميع افراد الموضوع لا يكفي في كون الشامل على سبيل التقابل عرضا
ذاتيا له بل لا بد مع ذلك ان يكون ذلك التقابل تقابل التضاد الحقيقي او تقابل العدم والملكة على ما
صرح به الشيخ وتلك المحمولات المبحوث عنها في العلوم الشاملة لجميع افراد الموضوع على سبيل التقابل
ربما لا يكون التقابل بينهما تقابل التضاد الحقيقي ولا العدم والملكة فلا يكون اعراضا ذاتية
لموضوع العلم فالحاجة الى احد الامرين باقية بحالها قوله او يجب العدم الذي يقابله خصوصا
وهو العدم الذي اعتبر في المعدوم بذلك العدم محل قابل له قوله مثل الخط بالنسبة الى الاستقامة والانحناء

مثال للتضاد والعدد بالنسبة الى الفردية والزوجية مثال للعدم والملكة فانه اعتبر في الفردية التي
هي عدم الانقسام بمتساويين محل قابل للانقسام قوله وما يخلو الموضوع عنه لا الى معاند بل مثلا اى الخاص
الغير ان مل لجميع افراد الموضوع بانفراده لا يكون منفيا الى معاند بل مثل العدم الخاص بل يكون منفيا
الى عموم وسلب فقط اى من غير اعتبار القيد المذكور فيه فتنوع وضع [illegible] قوله وحاصل كلام الاربع
اى حاصل كلام المذكور في كتابه في هذا المقام على ما يشعر به اتمام لفظ الكلام لا حاصل قوله وما يخلو
الموضوع عنه لا الى معاند بل مثله بل الى السلب فقط والا لكان ينبغي ان يقول وحاصله فلا مجال
لما قيل ان المتبادر من قوله بل الى السلب فقط انه اعتبر ههنا جميع اقسام التقابل سوى تقابل
الايجاب والسلب من التضايف والتضاد الحقيقي والمشهوري والعدم والملكة فاجمع
الى صرف فقط قد يكون بتقابل وقد يكون بغير تقابل بل عن ظاهره وجعل التقابل فيه بمعنى
التباين المعتبر بين الاقسام في التقسيمات الحقيقية او التقابل الواقع بين الانواع فخرج لا
يتحقق بين اقسام القسم الاخيرة قوله كما في الافعال المخصوصة بانواع الجسم الطبيعي من الافلاك
والمعادن الخ فقيل لكل واحد من الحالات المختصة بانواع الجسم الطبيعي عدم على تعيين بحيث
يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويشملان على جميع افراد الجسم الطبيعي وان لم يكن بين
تلك الحالات تقابل العدم والملكة وذلك كاف في كونها اعراضا ذاتية على شرط انتهى اقول انهم
اشترطوا في اثبات على سبيل التقابل ان يكون الوصف العلمي متعلقا بكل واحد من المتقابلين
على ما صرح به السيد الشريف قدس سره في حاشيته على شرح التجريد ومن البين ان الوصف العلمي لا يكون
متعلقا بالعدم الغير المبحوث عنه الذي جوزه على ما صرح به في تنظيره الخ في العلامة في حاشية التجريد
قوله موضوع المنطق المعلوم التصوري من حيث يوصل الى مطلوب تصوري الخ يشير الى ان صحة
كلام المص مبني على اعتبار اللف والنشر المرتب فيه اذ لو لم يعتبر لكان المختار ان موضوع المنطق
هو المعلوم التصوري من حيث يوصل الى مطلوب تصوري او تصديقي والمعلوم التصديقي من
حيث يوصل الى مطلوب تصوري او تصديقي والاول يسمى معرفا والثاني حجة وهذا غير صحيح
ضرورة بطلان كون المعلوم التصوري موصلا الى التصديق وكذا كون المعلوم التصديقي
موصلا الى التصور وبطلان كون الموصل الى المط التصديقي مسمى بالمعرف وكون الموصل

الى المط التصوري مسمى بالحجة قيل لا حاجة في تصحيح كلام المص الى اعتبار اللف والنشر فيه
لجواز ان يكون معناه ان موضوع المنطق هو هذا المفهوم المردد من حيث الايصال الى التصور
ويسمى معرفا او من حيث الايصال الى التصديق ويسمى حجة واذا ان موضوع المنطق المعلوم التصوري
من حيث الايصال الى التصور ويسمى معرفا صح ان موضوع الامر المردد بين المعلوم التصوري
والتصديقي من حيث الايصال اليه ويسمى معرفا اذ لا يتحقق هذا المفهوم المردد الا في ضمن المعلوم
التصوري المتصور الموصل اليه وكذا الكلام في جانب التصديق ولا يلزم منه ان يكون المعلوم
التصديقي من حيث الايصال الى التصور موضوع المنطق ومعرفا والمعلوم التصوري من حيث الايصال
الى التصديق موضوعا له وحجة انتهى اقول وانت خبير بان المعرف والحجة اسمان لامرين متباينين
بالذات على ما تقرر بينهم وهذا يستلزم كون مسماهما واحدا بالذات ومتغايرا بالاعتبار وهو
الامر المردد الحيثيتين بالحيثيتين وايضا قد تقرر عندهم ان موضوع المنطق امور متعددة متباينة
وهو يخالف ضرورة كون المردد بين الامرين امرا واحدا قوله الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم
به العلم بشيء اخر ورد عليه ان هذا التعريف لا يصدق على دلالة اصلا اذ لا يحصل العلم بالمدلول من نفس الدال
بل من العلم به اقول ان اريد انه لا يحصل العلم بالمدلول من نفس الدال مطلقا اى سواء كان معلوما او لا
فهو مم لجواز ان يحصل العلم بالمدلول من نفس الدال حال كونه معلوما على ما يتبادر من العبارة فان
حصول العلم منه لا يكون الا حال حضوره عند العالم وان اريد انه لا يحصل العلم بالمدلول من نفس
الدال وحده من غير اعتبار كونه معلوما فهو مسلم ولكنه لا يجدي نفعا كما لا يخفى واجيب عن هذا
الايراد بوجه اخر وهو ان المراد انه يحصل من العلم به العلم بشيء اخر وانت خبير بما في هذا الجواب
من التعسف والتكلف الغير اللائقين في التعريفات قوله لعله العقل بين الدال والمدلول
علاقة ذاتية اى علاقة مستندة الى ذاتيهما وهي التي بسببها يستلزم تحقق الدال تحقق
المدلول كالعلية قوله كدلالة الاثر على المؤثر فان علاقة العلية بينهما وافتقار الاثر في ذاته
الى العلة المؤثرة يستلزم كونها متحققة عند تحققه ويوجب الانتقال منه اليها قوله او احد
اثري المؤثر الواحد على الاثر الاخر فان هذا الاثر يدل على تحقق مؤثره المستقل كما بيّنا
وتحقق مؤثره المستقل يدل على تحقق الاثر الاخر لامتناع تخلف الاثر عن علته المستقلة فتحقق

القائل هو الفخ

المورد شيخ الدين منصور

المجيب هو الفخ

كما ان الدخان يدل على النار والنار تدل على الحرارة

هذا الاثر يدل على تحقق الاثر الآخر لان الدال على الشيء دال على ذلك الشيء قوله وهو العلاقة بينهما جعل الجاعل
اياه له اي الوضع هذا يكون العلاقة بين الدال والمدلول جعل الجاعل الدال للمدلول في الجملة فيدخل فيه الدلالة
التضمنية والالتزامية لان العلاقة فيهما هو جعل الجاعل الدال للمدلول المطابقي الذي هو الموضوع له قيل
ان قوله في تعريف الدلالة الوضعية جعل الجاعل اياه له ليس بجيد لانه لا يشمل بظاهره الدلالة التضمنية والالتزامية
والظاهر ان يقال له او لما هو جزء منه او لما هو خارج عنه انتهى اقول ما جعل قولا اشتباها بظاهره غير صحيح بظاهره
لان الظاهر فيه ان ضمير اياه راجع الى ما والضمير الثالث الاخير راجع الى المدلول فيؤول معناه الى معنى قولنا له او لجزئه او لخارجه
وهذا غير صحيح ثم لو قيل بدله والظاهر ان يقال له لكله او لجزئه او لملزومه الخارج هو عنه لكان له وجه قوله وهو العلاقة
بينهما احداث الطبيعة الاول عند عروض الثاني لا يخفى ان المتبادر منه كون حدوث الاول عند عروض الثاني توقف
حدوث الاول على عروض الثاني على ما يستفاد من قوله فيما بعد فان الطبيعة تنبعث باحداث تلك الدوال عند
عروض تلك المعاني فيكون تحقق الاول مستلزما لتحقق الثاني في استلزام الموقوف للموقوف عليه وبما قررنا ظهر انه
لا معنى لما قيل ان احداث الطبيعة عروض الدال عند عروض المدلول انما يدل على استلزام المدلول للدال وهو
غير كاف في الدلالة لجواز ان يكون اللازم اعم بل لا بد من استلزام الدال للمدلول والا لكان نطلق لفظ اح مثلا
دالا على السعال اينما وقع وكيفما وقع وهو باطل قطعا قوله كاح اح على السعال هو بضم الهمزة وفتحها والحاء
المهملة يقال اح الرجل احا اذا سعل واما اخ بضم الهمزة والخاء المعجمة المشددة فيدل على الوجع المطلق
واذا فتحت الهمزة دلت على التحسر قوله وهو لا ينحصر في اللفظية الرد لما ذهب اليه السيد الشريف قدس سره من
انحصار الدلالة الطبيعية في اللفظية استقراء ووجه الرد ان تلك الدلالات في هذه الصور دلالات طبيعية
فان العلاقة فيهما احداث الطبع الدال عند عروض المدلول مع انه ليس شيء منها دلالة لفظية فان قوش
في كونها طبيعية وقيل بل انها دلالات عقلية لانها اما من قبيل دلالة الاثر على المؤثر او من قبيل دلالة احد معلولي
علة واحدة على معلولها الآخر امكن اجراء تلك المناقشة فيما عدوه من الدلالة الطبيعية اللفظية من دلالة اح اح
على السعال بان يقال انها ايضا ليست طبيعية بل هي دلالة عقلية من قبيل دلالة الاثر على مؤثره او من قبيل دلالة
احد معلولي علة واحدة على معلولها الآخر حاصله ان التوفيق بين تلك الصور وبين اح اح بانها عقلية مستندة
الى العلاقة الذاتية دونه تحكم بحت والفرق بينهما وبينه بان الطبيعة تضطر فيها الى اصدار هذه الآثار دونه
ممنوع لعدم الاضطرار فيه ايضا خصوصا عند اشتداد الوجع المقتضي لهذا التلفظ فانه تضطر الطبيعة عنده

قطعا الى ان تتلفظ به كذا ينبغي ان يحرر هذا المقام ولا يلتفت الى ما قيل او يقال قوله والتحقيق انه ان كان الغرض
المخصوص مستلزما للصوت لما كان بناء المناقشة على فرض المنافاة بين الدلالتين اعني الطبيعية والعقلية
وكان الجواب المذكور عنها جاريا على وفقها في ذكره وكان ذلك منافيا لما هو الواقع اراد ان يحقق المقام
ويبين حاله على وجه يحصل منه ما هو المرام فقال والتحقيق انه ان كان الغرض المخصوص هو وجع الصدر
مستلزما للصوت المعين وهو الاح اح المخصوص والمزاج المعين كالرأي المحموم للحركة المعينة وهي الحركة السريعة
المختلفة والكيفيات النفسانية من الخجل والوجل لتلك الالوان من الحمرة والصفرة استلزاما عقليا بان
يجد العقل بينهما ارتباطا جازما بسببه كون الاول موجبا للثاني كانت دلالة الثاني على الاول دلالة عقلية لان
علاقتهما هو هذا الارتباط الذاتي الذي يكون بين الاثر ومؤثره فلا وجه لما قيل انه قوله ان كان الغرض المخصوص
مستلزما للصوت المعين ليس على ما ينبغي لان استلزام المدلول للدال غير كاف في الدلالة والا لكان
لكل لازم اعم دلالة عقلية على الملزوم الاخص وهو باطل قطعا بل لا بد من استلزام الدال للمدلول فالظاهر
هنا ان يبدل الاستلزام باللزوم على ما لا يخفى انتهى قوله يتنقل اليها بمجرد ممارسة عادة الطبيعة يعني
ان الطبيعة اعتادت بان تصوت باح اح عند وجع الصدر وبان تحمر عند الخجل وتصفر عند الوجل
فمن عرف تلك العادة منها ومارسها في ذلك ينتقل بمجرد هذه المعرفة والممارسة من تلك الدوال الى مدلولها
من غير ان يعرف الارتباط العقلي بينهما فهذه الانتقالات والدلالات لا يكون عقلية
لعدم التفطن لما هو العلاقة العقلية ولا وضعية وهو ظاهر فتعين كونها طبيعية وذلك ما اردناه
قوله تنبيها على ان المقام لا يشعر بالتركيب ولهذا اختير لفظ التمام ولم يكتف بقوله على ما وضع له مع انه
غاية في الاختصار قوله وحصر الدلالة الوضعية في الثلث عقلي وهو ما يجزم بمجرد ملاحظة مفهوم الاقسام
بالانحصار ولا يجوز قسما آخر سواها وهذا انما يتأتى اذا كان مفهوم الاقسام دائرا بين النقيضين كالنفي
والاثبات قوله فان اللزوم شرط لتحقق الدلالة الالتزامية دفع لما يتوهم من تجويز العقل قسما
آخر غير الثلث وهو الدلالة على الخارج الغير اللازم فان هذه الدلالة غير داخلة في الالتزام لانه
اعتبر فيه كون الخارج لازما ووجه الدفع ان اللزوم اعتبر فيه شرطا لتحققها لا جزءا لحدها فانه حده هو
على الخارج فما يجوزه العقل من الدلالة على الخارج الغير اللازم داخل في حده ايضا قوله ولازم الجزء
لازم الكل دفع لما يقال ان هذه الدلالة ليست التزامية لانه اشترط فيها كون المدلول لازما لما وضع

العلاقة

له وهذا المدلول لازم للجزء لا انه داخل في الموضوع له ظاهر **قوله** ولا يتوهم انتفاء الالتزامية لتحقق الاول اي ولا يتوهم ان ليس هيهنا دلالة التزامية حتى يختل حد الدلالة الالتزامية بخروجها عنه لان هذا التوهم باطل قطعا فان السبب التام للدلالة الالتزامية وهو مجموع العلاقة واللزوم متحقق هيهنا اما العلاقة فهي وضع اللفظ بازاء مجموع الملزوم واللازم فان هذا الوضع علاقة تقتضي الانتقال من الملزوم عند فهمه في ضمن الموضوع له الى اللازم واما اللزوم فلما ذكرنا من كون لازم الجزء لازم الكل فيجب ان يكون هذه الدلالة متحققة وان فرض عدم كون هذا المدلول جزءا من الموضوع له وبما قررنا ظهر ان من حمل اللزوم في كلام رحمه الله على اللزوم للجزء ثم اعترض عليه بانا لا نسلم ان هذا اللزوم كاف في الالتزام بل لا بد من خروج المدلول عن الموضوع له ايضا كما هو الظاهر فالنقض المذكور ضعيف جدا فقد بعد جدا **قوله** والجواب ان المعنى ان دلالته على ما لا يعتبر الخ يعني ان المراد بالخارج المعتبر في حد الالتزام على ما يدل عليه مؤدى التقسيم هو الغير المعتبر دخوله فيكون معنى كلام المصنف ان دلالة اللفظ على ما لا يعتبر دخوله من حيث هو كذلك اي من حيث هو كذلك اي من حيث انه لم يعتبر دخوله التزام فيدخل في حد الالتزام بهذا المعنى فانها الدلالة المذكورة فانها وان كانت دلالة اللفظ على ما هو داخل فيما وضع له لكنها ليست من حيث انه داخل فيه بل هي من حيث انه لازم له **قوله** ومن هيهنا يعلم الى آخره اي من هذا الجواب وتحقيق معنى دلالة الالتزام ببيان مؤدى التقسيم يعلم انه لو قيل في بيان التقسيم وتفصيل مفهوم الاقسام ان الدلالة الوضعية اما على تمام ما وضع له من حيث انه تمام ما وضع له اولا والاول هو الدلالة المطابقية والثاني اما على جزئه من حيث انه جزء وهي الدلالة التضمنية اولا وهو الدلالة الالتزامية وهذا اعم من ان يكون المدلول خارجا عن ما وضع له او يكون عينه وكون لا يكون دلالة عليه من حيث انه عينه او يكون جزءه ولكن لا يكون الدلالة عليه من حيث انه جزء فان النفي في قوله او لا في الموضعين راجع الى مجموع المقيد والقيد ولا شك ان الحصر في التقسيم على هذا الوجه حصر عقلي دائر بين النفي والاثبات وان اعتبار الحيثية في مفهوم الاقسام لا يخرجه عن كونه حصرا عقليا وان الحدود المخرجة للاقسام من هذا التقسيم لا ينتقض شيء منها بما سواه فقط وجه كونه اظهر وابين **قوله** فان اسناده الى البصر شايع يعني ان العمى الى البصر بدون قرينة مجازية اسنادا شايعا كما في الآيتين وغيرهما والاصل في الاستعمال ان يكون على سبيل الحقيقة فلو لم يكن البصر خارجا عنه بل كان داخلا فيه كان العمى في هذه الآيات مجازا استعمال في

الحاجة من التقسيم

مجازا اي ترك الذي هو الجزء لان الكل لا يستدعي جزءه وهو على حقيقته بل لا بد ان يجرد عن ذكر الجزء ثم المسند اليه او رد عليه انه لو تم لدل على ان يكون التقييد بالبصر ايضا خارجا عن العمى لانه لو كان داخلا فيه لم يصح اسناده الى البصر بدون قرينة مجازية ضرورة ان المسند الى البصر هو العدم المطلق لا المقيد بالبصر فيلزم ان يكون العمى عبارة عن مطلق العدم وهو باطل انتهى اقول لا نسلم ان التقييد بالبصر لو كان داخلا فيه لم يصح اسناده الى البصر بدون قرينة قوله ضرورة ان المسند الى البصر هو العدم المطلق لا المقيد قلنا بل الامر بالعكس ضرورة ان معنى قوله تعالى عميت ابصارهم بالفارسية نابينا كرديده شده چشمهاي ايشان لا نيست كرديده شده چشمهاي ايشان وكذا نظايره وانما ذكر سبحانه تعالى قوله تعمى القلوب التي في الصدور مع انه لا دخل له في الاستدلال تنبيها على ان الاسناد الى البصر لا يصلح ان يكون قرينة مجازية اذ العمى في الموضعين بمعنى واحد فلا يتوهم ما قيل انا لا نسلم صحة اسناده الى البصر بدون قرينة مجازية اذ الاسناد الى البصر في الامثلة المذكورة قرينة **قوله** على ان المناقشة في المثال غير مرضية يعني ان المناقشة في كون دلالة العمى على البصر دلالة على الخارج اللازم ليكون التزامية مناقشة في المثال وهي غير مرضية عند المحصلين لان المثال انما يذكر للتوضيح لا للتتميم فالمناقشة فيه لا تقدح في تحقق الممثل به وفي عامة نسخ بل لو قدحت فانما تقدح في وضوحه وذلك غير مضر **قوله** فقد اختار مذهب اهل العربية يعني لما لم يشترط في الدلالة الالتزامية اللزوم العقلي المعتبر عند المنطقيين بل اشترط اللزوم في الجملة اعني امتناع الانفكاك في القصد سواء كان عقلا او عرفا فقد اختار مذهب اهل العربية المكتفين باللزوم في الجملة ومن هيهنا ظهر وجه تغيير الجنس العلاقة الى الدلالة الواقعة في كلام بما ينطبق على مذهب اهل العربية **قوله** والعذر بالاختلاف بحسب العادات غير مسموع فان الوضعية اي نظيره ما في شرح الاشارات قال الامام الالتزام مهجور في العلوم لان الدلالة على جميع اللوازم محال اذ هي غير متناهية وعلى البعض منها باطلة لان البين عند شخص ربما لا يكون بينا عند آخر فلا يصلح لان يعول واجاب عنه المحقق الطوسي بان هذا بعينه يقدح في المطابقية ايضا لان الوضع بالقياس الى الاشخاص مختلف **قوله** فان استعمل اللفظ فيه بالفعل اي في وقت من الاوقات كانت المطابقة حقيقية لتحقق وقوعها في بعض الاوقات وان لم يستعمل فيه قطعا اي في شيء من الاوقات فلا خفاء في ان للفظ معنى هو الموضوع له لو استعمل فيه لكان دالا عليه بالمطابقة وهذا اي تحقق المطابقة على هذا الوجه هو التحقق التقديري او اللازم

القائل هو الفاضل

وانما جعل لو قدح لانه يجوز ان يقال ان المراد احد المتضايفين ...

وجه الاختلاف

على هذا الوجه هو اللزوم التقديرية وعلى الثاني يكون تغيير الاسلوب وجعل التقييد بر صفة للزوم اشارة
الى ان قوله ولو تقديرا يجوز ان يكون متعلقا باللزوم كما يجوز ان يكون متعلقا بالمطابقة وجعل هذا
اشارة الى الاستدلال على هذا الوجه بعيد جدا **قوله** فعلى اختار ههنا ايضا كون الدلالة مستلزما للقصد
يعني ان بناء ههنا على ان يكون الدلالة مستلزمة للقصد وكون ارادة المعنى شرطا في مدلولية وذكر
لا نر جعل الدلالة مستلزمة للاستلزام المستلزم للقصد وايضا لا شك في انا نفهم اذا سمعنا اللفظ وكنا
عالمين بالوضع نتعقل معناه سواء قصده اللافظ اولا فلو اكتفي في الدلالة بهذا القدر ولم يشترط
فيها القصد كانت المطابقة حقيقية فيما فرض فيه كونها تقديرية فلا يكون تحقق هذا التعميم معنى واعلم
ان كون الارادة شرطا في الدلالة الوضعية ما ذكره العلامة الطوسي في شرح للاشارات حيث قال
ان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع و
ما يتلفظ ويراد به معنى ويفهم عنه ذلك المعنى يقال له انه دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك المعنى مما لا تعلق
بارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزء منه بحسب تلك اللغة او بلغة اخرى او بارادة اخرى يصلح
لان يدل به عليه فلا يقال انه دال عليه وقال صاحب المحاكمات في بيانه وهو ان الغرض من الوضع تادية
ما في الضمير وذلك يتوقف على ارادة المتلفظ ذلك المعنى فما لم يرد المعنى من اللفظ لم يكن له دلالة عليه ثم
اعترض عليه بان هذا مما فان الدلالة فهم المعنى من اللفظ للعلم بوضعه ولا خفاء ان من علم وضع
اللفظ لمعنى فكلما تخيل ذلك تعقل معناه بالضرورة سواء كان مرادا اولا فكانه لم يفرق بين استعمال اللفظ
ودلالته فالاستعمال هو اطلاق اللفظ وارادة المعنى واما دلالته فلا تعلق له بالارادة اصلا **قوله**
مذهب اهل العربية فانهم المعتبرون في الدلالات على المعاني الحقيقية والمجازية كونها مستعملا فيها
وفي هذا المقام كلام طويناه على غره وفي القاموس الغر بالكسر تثني في ثوب وجلد وطي
الكلام على غره كناية عن عدم كشفه واظهاره وقال في الحاشية اشارة الى مناقشة تورد ههنا وهي
ان اللفظ اذا استعمل في جزء الموضوع له او لازمه فدلالته عليهما تضمنية ولا التزامية لان التضمن
والالتزام هما بسبب الالتفات الى الجزء واللازم تبعية الالتفات الى الموضوع له وهذا المعنى
منتف ههنا بل هذه الدلالة مطابقية مستندة الى الوضع النوعي المتحقق في المعاني المجازية والجواب
عن ذلك الا ان لا يعتبر فيهما التبعية في الالتفات بل يكتفى بالتبعية في الوضع ولا شك ان للوضع

بازاء المعنى المطابقي مدخلا في الدلالة المجازية على الجزء واللازم اذ لو لم يوضع له لم يدل عليهما مجازا و
لا يرد عليه ان اللفظ الموضوع بازاء الجزء واللازم بوضع مستقل كالامكان والشمس فان
دلالته على الجزء واللازم بحسب الوضع لهما لا بتبعية الوضع بازاء الكل والملزوم انتهى حاصل المناقشة
ان القصد اذا كان معتبرا في الدلالة الوضعية فاذا استعمل اللفظ في جزء الموضوع له او لازمه
كان له دلالة مجازية عليهما والمعتبر في الدلالة المجازية على الجزء واللازم ان يكون بتبعية الدلالة
على الكل والملزوم ومن البين ان قصد الكل والملزوم لا يجامع قصد الجزء واللازم فلا يجامع الدلالة
المطابقية مع شيء منهما فلا بد ان يكون الدلالة التضمنية والالتزامية حقيقية غير مجازية وليس كذلك
وحاصل الجواب ان المعتبر في الدلالة التضمنية والالتزامية انما هو التبعية في الوضع دون الالتفات
والدلالة ولا شك ان للوضع بازاء المعنى المطابقي مدخلا في تينك الدلالتين المجازيتين اذ لم يكن
الوضع له لم يتحقق شيء منهما اي من الدلالتين بل لا ينبغي ان يحصل هذا المقال ولا يلتفت الى ما قيل او
يقال **قوله** واما التضمن فلتحقق البسائط كذات واجب الوجود تعالى شانه اذ ثبت بالدليل القطعي
امتناع اشتماله على الاجزاء الخارجية والعقلية على ما يظهر بالرجوع الى مبحث خواص الواجب في مبحث
التوحيد للمحقق العلامة **قوله** فانه ادعى الجواز بمعنى الاحتمال العقلي فهو قائم لكن لا يفيد العلم بعدم الالتزام
وذلك لان العقل يجوز ان يكون ما هو ممتنع بالذات كشريك الباري عز اسمه ولهذا اقيم الدليل على امتناعه **قوله** بل عدم
العلم بالاستلزام في ذلك لتسليم العلم بالشيء مع تجويز نقيضه **قوله** وان اخذ بمعنى الامكان الذاتي فيحتاج الى
بيان يشير الى ان الامكان الذاتي يفيد العلم بعدم الاستلزام وذلك لانه اذا امكن وجود معنى مطابقي لا لازم
له كان الالتزام ممكن الانفكاك عن المطابقة وذلك ينافي كونه لازما لها ممتنع الانفكاك عنها امتناعا
ناشيا عن الذات كما في ادم المطابقة له وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل لعله اراد بالامكان الذاتي
في تفسير الجواز الامكان في نفس الامر لا ما هو المتبادر منه لانه كالجواز العقلي لا ينافي استلزام المطابقة
الالتزام فلا يدل على عدم استلزامها اياه **قوله** فحال استلزام التضمن كحال التضمن الالتزام
كحال استلزام المطابقة الالتزام يعني لما كان بناء عدم استلزام كل من المطابقة والتضمن الالتزام
على جواز وجود المعنى المطابقي والتضمني بلا لازم عقلي وعرفي لهما على ما مر وكان حال الجواز
المبني عليه ما عرفت في المطابقة كان حال استلزام التضمن الالتزام وجودا وعدما كحال استلزام

المص بقوله الالتزام كذلك اما ان ادعى الجواز بمعنى الاحتمال العقلي فهو غير معلومة وان اخذ بمعنى الامكان
الذاتي فيحتاج الى ما بيان وهذا الخلاف عدم استلزام الالتزام التضمني فانه معلوم اذا اعتبر اللزوم
العرفي كما هو رأي المص اذ يمكن قطعا معنى بسيط له لازم عقلي او عرفي كذات الواجب تعالى اذ يلزم
عن خلق العالم مثلا واما اذا شرط اللزوم العقلي فهو غير معلوم لتوقفه على ثبوت البسيط له لازم عقلي
وربما يمنع هذا الثبوت وهكذا ينبغي ان يحرر هذا الكلام وقد زل فيه الاقدام **قوله** المص الموضوع
اي اللفظ الموضوع وذلك لان المقسم في هذا التقسيم ولا يوصف شيء من الدوال الاربع بالافراد
والتركيب في اصطلاحهم لكن المراد من اللفظ اعم من اللفظ الحقيقي وما في حكمه ليدخل فيه الهيئة
الفعلية الدالة على الزمان على ما يجيء **قوله** ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى فمركب اي اللفظ
الموضوع ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى في ذلك الوضع فمركب فيخرج عنه مثل عبد الله علما
اذ لم يقصد بجزء منه في الاستعمال العلمي تلك الدلالة وان امكن ان يقصد به هذه في استعماله
باعتبار وضع آخر فان قلت ان مثل زيد قائم اذا اطلق لوضع آخر لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء
معناه فيلزم ان يكون مفردا مع انه غير داخل في شيء من اقسامه من الاسم والكلمة والاداة قلنا
الوضع الآخر ان كان ما وضع له هذا اللفظ فهو مثل عبد الله علما مفرد وان لم يكن ما وضع له
هذا اللفظ كان هو بالنسبة اليه خارجا عن المقسم الذي هو اللفظ الموضوع **قوله** وانت خبير
بانه لا حاجة الى اعتبار القصد ههنا بعد اعتباره في اصل الدلالة يشير الى ان المص اعتبر في اصل الدلالة
القصد على ما بيناه في الحاشية المتعلقة بقوله ويلزمها المطابقة ولو تقدير اعتباره القصد
ههنا مع انه لا حاجة اليه انما هو على ما هو المشهور وتبعه الشارح بقوله ولذلك قال الشيخ انما يحتاج
اليه للتفهيم لا للتقسيم الا انه يجوز ان يكون اعتباره القصد ههنا ايضا من هذا القبيل هكذا
ينبغي ان يفهم هذا المقال ولا يختلج في ذهنك ان القصد المعتبر في الدلالة هو القصد المتعلق بالمعنى
وهذا متعلق بالدلالة فلا يغني احدهما عن الآخر فالى حد الى ذكر القصد ههنا للتقسيم لا للتفهيم
لان المراد بقصد الدلالة من الجزء على جزء المعنى هو قصد ذلك الجزء من المعنى لكن في العبارة مسامحة
قال السيد الشريف قدس سره في حاشية المطالع ومن المعلوم ان المقصود بجزء اللفظ جزء المعنى لا دلالته
عليه اذ لا يقصد باللفظ الا المعنى لا دلالته **قوله** وهو ما يكون السكوت عليه كالسكوت على المسند اليه



بدون المسند او بالعكس لا يخفى ان المتبادر من قوله كالسكوت على المسند اليه بدون المسند او بالعكس ان يكون
المسكوت عليه ما يصلح ان يكون مسندا او مسندا اليه والسكوت على الروابط والادوات ليس من هذا القبيل
فاحتيج الى قوله او كالسكوت عن الادوات فاندفع ما اورد عليه من ان السكوت على الرابطة وان لم يكن سكوتا على
المسند اليه كالسكوت على احدهما فلا حاجة الى ذكر السكوت على الادوات وظهر ايضا انه لو اكتفى على احد السكوتين
لم يتم التعريف لان من الالفاظ الموضوعة ما يصلح لان يكون مسندا او لا يصلح لان يكون مسندا اليه او بالعكس كما او
لما قيل لو اكتفى باحد السكوتين لكفى اذ السكوت على كل واحد منهما مثل السكوت على الآخر كما ان السكوت على الرابطة
مثل السكوت على احدهما اشهر وينبغي ان يعلم انه يدخل بالتشبيه في قوله كالسكوت على المسند اليه بدون المسند او بالعكس
مثل ضرب زيد مما ينتظر فيه المخاطب للمفعول به والزمان والمكان اذ ليس السكوت عليه مثل السكوت على المسند اليه بدون
المسند او بالعكس ويدخل ايضا مثل قولنا السماء فوقنا مما لا يفيد فائدة جديدة ويخرج مثل قولنا غلام زيد وحيوان
ناطق وغيرهما من المركبات الناقصة فان السكوت عليهما مثل السكوت على احدهما **قوله** كما في مر وكليس هو من الروابط
المركبة فان المخاطب عند ذكر المتكلم شيئا منها ينتظر لان يذكر متعلقه **قوله** وهو التام المحتمل الصدق والكذب هذا
التعريف بظاهره يشمل الاخبار البديهية الصدق والاخبار البديهية الكذب ولا يخرج شيء منها عن احدهما بخلاف
ما هو معروف بما يحتمل الصدق والكذب على ما هو المشهور اذ لا يحتمل الاخبار البديهية الصدق الكذب والاخبار
البديهية الكذب الصدق فان اريد بالواو الواصلة والواو الفاصلة كان ذكر الاحتمال لغوا فيرجع الى هذا التعريف
فالاولى ان يعرف به اولا فان قيل انا اخذ الصدق والكذب في تعريف الخبر يوجب الدور لان الصدق هو مطابقة
الخبر للواقع والكذب عدم مطابقته قلنا لا نسلم ان الصدق مطابقة الخبر للواقع بل هو مطابقة الحكم
للواقع والكذب عدم مطابقته ولو سلم فنقول ان تعريف الصدق بمطابقة الخبر تعريف لفظي لا حقيقي و
كذا تعريف الكذب **قوله** وهو التام الذي ليس بصادق ولا كاذب يجيء بيان سببه عدم جريان الصدق
والكذب في الانشاء في بحث القضايا **قوله** ان كان الثاني قيدا للاول اي ما كان مخرجا له عن الشيوع
الاطلاق بوجه من الوجوه فالتقييد يقابل الشيوع والاطلاق بخلاف التخصيص فانه يقابل العموم فيدخل
فيه مثل قولنا انسان نوع فان الانسان وان كان شائعا بين المسمى والافراد فقد اخرج من هذا الشيوع
وقيد بما يختص بالمسمى ورقبة مؤمنة فانها وان كانت شائعة بين الرقبات المؤمنة فقد اخرجت
من الشيوع بوجه ما من حيث كانت تقع بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فكأنه

مطلقا من وجه ومقيدا من وجه ويدخل فيه ايضا مثل قولنا جرد قطيفة واخلاق ثياب ودع اضرب زراكبا جا
في عمرو اضرب زيدا وراكبا جا بكر وغيرها مما قيل فيه القيد على المقيد لان المراد بالاول والثانية في قوله ان كان والثاني
قيدا للاول هو الاول والثاني رتبة وتلك القيود المتقدمة لفظا متاخرة وثانية رتبة **قوله** او غيره اي غير تقييد
كفي الدار فانه مركب من لفظة في ولفظ الدار بل الدار فانه من الدار ولام التعريف الا ان ليس يخرج الى
واللام عن الشيوع **قوله** اي في الدلالة اي في الدلالة الوضعية في الجملة سواء كانت مطابقية او تضمنية
او التزامية فيدخل فيه الافعال التامة لكونها مستقلة في الدلالة التضمنية على معنى الحدث بخلاف الافعال
الناقصة على ما يجيء **قوله** وذلك لكون معناه مستقلا في الملاحظة كون المعنى مستقلا في الملاحظة
هو كونه ملحوظا مقصودا بالذات لا بالتبعية امر كونها بان يكون مرآة للملاحظة كما في الادوات على
ما يدل عليه قوله غير ملحوظ بالتبع وذلك لا ينافي كون تصور حقيقة ذلك المعنى وملاحظته تفصيلا
موقوفة على ملاحظة امر اخر كما في المعاني المستقلة النظرية مثل النفس العقل وليس معنى استقلاله
ان لا يكون للملاحظة واسطة في الوصف كما توهم والا لكان معاني الادوات ايضا مستقلة ضرورة
كونها ملحوظة حقيقة لا مجازا اذ ليست الملاحظة المتعلقة بها متعلقة بغيرها حقيقة وبها مجازا مع
يكون ذلك الغير واسطة في العروض كما في الحركة المتعلقة بالسفينة وجالسها وذكرناه **قوله**
المراد بالدلالة ان يكون نوع تلك الهيئة الى آخره ان الهيئات الماضوية مثل هيئة فعل وافعل
وانفعل وغيرها معلوما ومجهولا انواع مختلفة موضوع كل واحد منها للزمان الماضي وقد اشير
عليه بقوله هيئة نوعية تحمل نوع تلك الهيئة في كلام بعض الشراح على الامر المشترك بين الهيئات كمفهوم هيئة
الفعل الماضي كما فعله بعض الناظرين في هذا الكتاب خروج عن سواء الطريق **قوله** في مادة موضوعة
متصرف فيها لا يبعد ان يكون المراد بكونها متصرفا فيها ان يكون حصول الهيئة الموضوعة للزمان
فيها بعد التصرف فيها وذلك بان يكون لها قبل تلك الهيئة هيئة اخرى غيرت هي الى تلك فلا يرد
ان هيئة نصر في مادة جر غير دالة على الزمان لان تلك المادة ليست متصرفا فيها بالمعنى المذكور
ضرورة عدم حصول هيئة نصر فيها بعد هيئة اخرى بل هي اصلية فيها فكان المراد من التصرف
التصرف التام افرادا وتثنية وجمعا وتذكيرا وتانيثا وغيبة وخطابا وتكلما الى غير ذلك واللام بجر
هيئة جر لم يقع التصرف فيه تثنية وجمعا وانت خبير بما فيه اذ لا يلزم في كون المفرد كلمة جميع هذه

مركب

فحينئذ يكون الدلالة على المعنى

المتوهم هو الموحد

الذي ذكره هو المعنى

التصرفات

بهذه التصرفات في مادة **قوله** وقيد الدلالة بالهيئة مغن الى آخره يعني انه لما قيد الدلالة على الزمان في تعريف
الكلمة بالهيئة اي بان يكون لها دلالة وضعية عليه لم يبق حاجة الى تعيين الزمان بكونه احد الازمنة
الثلثة ولا الى قيد الاقتران كما ذكره النحاة لاخراج غير الكلمات من الاسماء الدالة على الزمان مثل
لفظ الزمان والامس والغد والصبوح والغبوق وغيرها وذلك لان دلالتها عليه ليست بهيئاتها
ووضعها له بل بموادها الموضوعة لتلك الهيئات **قوله** يدخل فيها الكلمات الوجودية ككان الناقصة
واخواتها قيل ان ادراجها في الادوات يوجب انتقاض التعريفات بها انتهى وهذا القول منه مبني
على ما ذكره سابقا عند قول المحشي العلامة ان استقل اي في الدلالة حيث قال ثم ههنا بحث وهو انه
ان اريد بالدلالة الدلالة المطابقية وبالمعنى المدلول المطابقي كما هو المتبادر خرج بها الكلمة عن تعريفها
لعدم استقلالها في الدلالة المطابقية لعدم استقلال معناها المطابقي في الملاحظة وان اريد بها الاعم
من الدلالة المطابقية والمعنى المطابقي خرجت الكلمات الوجودية عن تعريف الادوات لاستقلالها
في الدلالة التضمنية لاستقلال معناها التضمني وهو الزمان انتهى وانت خبير بان الزمان ليس
مدلولا تضمنيا للكلمات بل هو مدلول مطابقي لهيئاتها كما تقرر عندهم وصرح به المحشي العلامة
ولهذا قالوا بلزوم كون الكلمات مركبات لدلالة جزء لفظها على جزء معناها فان جوهرها
تدل على الحدث وهيئاتها على الزمان فاجابوا بان يكون المراد الاجزاء المترتبة في السمع **قوله** وشبهها الى
الافعال الناقصة الادوات الى الاسماء فان الكلمات الوجودية تشارك الافعال التامة في كون هيئاتها
موضوعة للزمان وتخالفها في عدم استقلال معانيها في الملاحظة كما ان الادوات تشارك الاسماء في
عدم كون هيئاتها موضوعة للزمان وتخالفها في عدم استقلال معناها في الملاحظة فاذا كانت
الادوات مخرجة عن الاسماء لعدم استقلال معانيها كانت الكلمات الوجودية مخرجة عن الافعال
لذلك ايضا **قوله** فان كان في الناقصة مثلا لا تدل على الكون في نفسه الكون يرادف الوجود و
هو قسمان احدهما وجود الشيء في نفسه كوجود زيد ووجود البياض في نفسه ويسمى وجودا في نفسه
والآخر وجود الشيء لغيره كوجود البياض للجسم ويسمى وجودا لغيره ووجودا رابطيا ونسبيا
فالاول هو مدلول كان التامة والثاني مدلول كان الناقصة **قوله** بل على كون الشيء شيئا لم يذكر اي
لم يذكر ما دام لم يذكر كان اي وقت ذكره فلا يكون ذكر الشيء داخلا في مدلول كان والا كان مذكورا

قيد المعرف وبالمعروض تلك الهيئات
الى ان تلك المواد ليست وحدها
والاشعار بان بل بعضه هيئاتها

المتوهم هو المعنى

بذكره وعدم ذكره بهذا المعنى لا يقتضي كون ذكره متأخرا عن ذكر كان كما توهم حتى بنى عليه قوله فغير الكف
قوله يكون تلك النسبة لمعنى منتظر الخبر مذكور وقت ذكر تلك النسبة على ما مر وبهذا لا ينافي كون تعقل
تلك النسبة متأخرا عن تعقلها ضرورة توقف تعقل النسبة على تعقل المنتسبين على ما قال فيما بعد لان
النسبة لا يعقل الا بعد تعقل ما هي نسبة بينهما اي بين المنتسبين فان كلمة ما عبارة عنهما وتثنية الضمير
باعتبار المعنى قوله فلا يصح افرادهما لان يتوضع او يحمل اي لا يصح جعل شيء منهما وحدها مبتدأ
او خبرا او ذلك لنقصانهما وعدم دلالتهما على معنى مستقل لكن اذا اقترن بهما ما يتم نقصانهما نحو
يصح ان يخبر بهما او عنهما مع ذكر المتمم كقولك زيد في الدار او زيد كان ابوه قائما وبما قررنا ظهر كون الا في
في قوله الا ان يقترن منقطعا فلا وجه لما قيل انه لا يناسب الاستثناء بقوله الا ان يقترن لا الا بمعنى
الا قدر ان متعلق بما لا يصح كونهما مخبرا عنها او بهما وحدهما بل مع تلك المتعلقات ويعلم من هذا عدم استقامة
قوله فيصح ان يخبر بها او عنها انتهى قوله ومن لم يجد ذلك عليهم وجدانه تعريض بالشيخ ابو اسحق
التبريزي حيث كتب رسالة ونازع فيه وباحثه في مجلس بعض السلاطين قوله تقسيم آخر لمطلق المفرد
اشارة الى الرد على صاحب الشمسية حيث جعل هذا التقسيم مختصا بالاسم ووجه الرد جريان اكثر
تلك الاقسام في الكلمة والاداة ايضا واعتذر بعضهم بانه لو جعل المقسم اللفظ المفرد يلزم من تقسيم
على الوجه المذكور ان يكون الحرف مسمى بالعلم بالنسبة الى معناه الشخصي وليس كذلك وبان نظر المنطقي
مقصور على الكلية المعتبرة وصفا لمعنى الاسم اذ هي المعتبرة في الجنس والفصل والخاصة والعرض العام
المركب منها المعرف وذكر الجزئي والتعرض بها اما استطرادي واما باعتبار انها من تتمة تعريف الكلي
وموجب لمزيد اتضاحه فيكون له مزيد اهتمام بها قوله اي بالتعدد لما كان الواحد يطلق على معان
كثيرة يوجد اكثرها في الكثير المعنى فسره بهذا المعنى المخصوص بإعداد الكثير المعنى لتظهر التقابل
بينهما في هذا العنوان قوله بمعنى انه لا يكون له معنيان يحتمل ان يراد به التخصيص اي يكون له معنيان
يكون اللفظ المفرد معتبرا بالقياس اليهما معا مجازية فتدخل الاعلام المشتركة والاعلام
التي لها معان مجازية وكذا يدخل فيه المتواطيات والمشككات المشتركة اذ كونها اعلاما
ومتواطيات ومشككات انما هو باعتبار كونها متعينة الى معنى واحد لا الى متعددة وبهذا يخرج
القسم الثاني فان المعتبر فيه كون المعنيين مما اعتبر اللفظ بالقياس اليهما وبهذا ظهر ان منشأ

الناظر هو المعنى

[illegible]

العلمية

العلمية والتواطي والتشكيك هو وحدة المعنى لا تعدده بخلاف النقل والاشتراك والحقيقة والمجاز
فان منشأها تعدد المعنى فلذا جعل الثلثة الاول داخلة في القسم الاول والثلثة الاخيرة في القسم الثاني
فان قلت اذا اعتبر اللفظ بالقياس الى المعنى المجازي الشخصي يلزم ان يكون خارجا عن الاقسام
الثلثة مع انه داخل في المقسم قلنا يكفي في الحصر دخوله في احد الاقسام باعتبار معناه الحقيقي الواحد ويعد
فيه عدم دخوله باعتبار معناه المجازي كما لا يخفى قوله ولا شك ان معنى الضماير واسماء الاشارة على ما هو
التحقيق متعدد يعني ان المعتبر فيها وفي نظائرها هو تعدد المعنى وقياسها اليه على ما هو مقتضى هذا
النحو من الوضع من كون الموضوع له كل واحد واحد من الجزئيات المتعددة فهي خارجة عن المقسم الذي
هو المفرد المقيس الى المعنى الواحد داخلة في المفرد المقيس الى معان متعددة وبما قررنا ظهر انه لا مجال
لما قيل ان هذه الالفاظ اذا قيست الى واحد واحد من معانيها الكثيرة كانت داخلة فيما اتحد معناه
وفي العلم اذا كان ذلك المعنى المقيس اليه مشخصا انتهى لكن بقي انها اذا كانت داخلة في المفرد المقيس الى
معان متعددة وجبت ان يكون داخلة في واحد من اقسامه من المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز
مع انها غير داخلة في شيء منها فلا محيص الا بان يلزم دخولها في المشترك بان لا يعتبر فيه تعدد الوضع
على ما سيظهر من تعريفه الخارج عن التقسيم الآن لكنه بعيد لانهم لم يطلقوا عليها المشترك في عرفهم
وبهذا ظهر ان الاولى هو التشبث بالجواب الذي رآه المحقق العلامة اولا قوله واما العلم الجنسي فليس
علما في عرف المنطقيين اشارة الى دفع ما يقال ان هذا التعريف غير منعكس لخروج العلم الجنسي
كاسامة عنه لعدم كون معناه متشخصا وضعا ووجه الدفع ان خروجه لا يضر لان هذا التعريف
للعلم الذي هو على طريقة المنطقيين وهو ليس بعلم عندهم وان كان علما عند اهل العربية
وذلك لان نظرهم الى المعنى بالقصد الاول ومعنى العلم الجنسي كلي واما اهل العربية نظرهم بالقصد
الاول الى الالفاظ ولاجراء الاحكام اللفظية العلمية عليه داخل فيه عندهم فهذا امر بالمخالف
الاصطلاحي بسبب اختلاف النظرين كما في الكلمات الوجودية فان المنطقيين عدوها من
الادوات لعدم استقلالها في الدلالة واهل العربية عدوها من الكلمات والافعال لاشتراكها
معها في دلالتها بهيئتها على الزمان قوله هذا اذا جوزنا الخ اي كون معنى العلم الجنسي كليا
وخروجه عن تعريف العلم اذا جوزنا اطلاقه حقيقة على الافراد على ما هو التحقيق كاطلاق

[illegible]

الانسان على افراده فان هذا الاطلاق يكون باعتبار وضعه للمعنى الكلي الصادق عليها فيكون معناه كليا
واما اذا لم يجوز ذلك الاطلاق وقيل لنا ان الاعلام الجنسية موضوعة للحقيقة بشرط كون تلك الحقيقة
واحدة في الذهن فهي اي تلك الحقيقة بهذا الاعتبار متشخص فرد فيكون جزئيا حقيقيا متشخصا بالتشخص
الذهني فعلى هذا الاشكال في توزيع العلم لصدقه على جميع الاعلام الجنسية ودخولها فيه قوله اي في صدقه
عليها اي بان يكون تلك الافراد متساوية في صدق هذا المعنى عليها والتي ذكرها وذكر بان لا يكون بهذا
المعنى في صدقه عليها ما فيه الاختلاف كالانسان فان افراده المندرجة تحته ليست متفاوتة باحد الوجهين
الآتيين في كونها انسانا وان كانت متفاوتة في العوارض لكون بعضها عالما وبعضها جاهلا وبعضها
ابا وبعضها ابنا له وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما اورده بعضهم من انه لا شك ان بعض افراد الانسان علة
لبعض آخر منها واولى منه ايضا مع كون الانسان متواطيا بالنسبة اليها واما ما قيل في وجه الدفع من
انه لا معنى للتساوي في صدق المعنى الكلي ان لا يكون لصدقه على تلك الافراد مدخل في اختلافها
باحد الوجهين المذكورين وان كان بين ذوات الافراد اختلاف باحد الوجهين ناشئ عن امر
آخر ومعنى التفاوت في ذلك ان يكون لصدقه عليها مدخل في ذلك الاختلاف فيجوز ان يكون اختلاف
افراد الانسان للعوارض الخارجة عن حقيقته لا لصدقه عليها فالظاهر انه غلط ناشئ من عدم
تحقيق معنى التشكيك وعدم تمييزه ما فيه الاختلاف عن ما به الاختلاف ومما يجب ان ينبه ههنا
عليه هو ان المراد بتساويها في صدقه عليها وتفاوتها فيه هو التساوي والتفاوت فيه في ظرف اذ لا معنى
لاعتبار صدقه في ظرف واعتبار تساوي ذلك الصدق او تفاوته في ظرف آخر فهو ان كانا في الخارج
كانا معتبرين بالنسبة اليه وان كانا في الذهن كانا معتبرين بالنسبة اليه سواء كان بحسب الفرض او بحسب
نفس الامر فعلى هذا ينبغي ان يدرج الكليات الوضعية في احد القسمين المذكورين قطعا هكذا حقق
هذا المقام اذ قد زل فيه الاقدام قوله لكن ينبغي من ذكرها اي ينبغي من جعل الاولية قسما
برأسه مقابلا للاولوية مع كون الاولوية مشتملة عليها الا جل ان اعتبار الاولية غير اعتبار الاولوية
ان الاشدية ومع الاكثرية الاتم ايضا كذلك اي اعتبارها غير اعتبار الاولية فليجعلهما ايضا قسما
قسما مقابلا للاولية والاولوية لاجل ذلك ايضا وان كانت الاولوية مشتملة عليهما مع ان المص
لم يجعله قسما برأسه بل جعله مندرجا تحت القسم الثاني وللتشكيك وجه آخر ذكره المحقق العلامة

في حاشية التجريد وهو الزيادة والنقصان ولم يتعرض لهما لعدم شهرتهما قوله اي وضع ابتداء وذكر بان
لا يكون وضعه لبعضها مسبوقا بوضعه لبعض آخر منها تابعا له فيدخل فيه المرتجل ويخرج عنه المنقول العرفي
سواء كان الناقل شرعا او عرفا عاما او خاصا لان كلا منها مسبوق بالوضع اللغوي وتابع له فان قلت
اذا كان اللفظ موضوعا لثلثة معان مثلا وكان وضعه لاثنين منها ابتداء دون الثالث فذلك
اللفظ هل هو مشترك ام لا قلت الظاهر بناء على هذا القيد انه ليس بمشترك اذ لم يوضع لكل من تلك المعاني
في ابتداء لكن التحقيق يقتضي ان يكون مشتركا بالنسبة الى المعنيين اللذين هو موضوع لهما ابتداء
ومنقولا بالنسبة الى المعنى الثالث فان امتياز الاقسام في هذا التقسيم لكونه اعتباريا انما هو بحسب
الحيثيات والاعتبارات كما في نظائره السابقة من تقسيم الدلالة وتقسيم اللفظ الى واحد المعنى ومتعدده
قال المص فان اشتهر في الثاني فمنقول الى قوله فان اشتهر بالتواتر فيه على ما هو المتبادر من العبارة فلا يرد
المجازات المتروكة الحقيقة اذ لو سلم كونها مشتهرة في معانيها المجازية كان ذلك بمعونة القرائن
المنضمة اليها لا بالتواتر كما قوله والا فحقيقة في المنقول عنه سواء كان مستعملا فيه ام لا وكذا الكلام
في المجاز ومن زعم جواز كون المراد انه حقيقة بشرط الاستعمال في المعنى الموضوع له ومجاز بشرط
الاستعمال في المعنى الغير الموضوع على ما هو مصطلح اهل العربية من ان اللفظ قبل الاستعمال
فيهما واسطة بينهما فقد غفل عن لزوم اختلال الحصر في هذا التقسيم بهذا الاشتراط لان هذا اللفظ
باعتبار هذا المعنى الخارج من التقسيم لا يجوز دخوله في احد الاقسام السابقة قطعا فلو اشترط في
هذا القسم كونه مستعملا فهو قبل الاستعمال لا يكون داخلا في شيء من الاقسام اصلا لا عند المنطقيين
ولا عند اهل العربية مع انه داخل في المقسم الذي هو اللفظ الموضوع قوله ولا يخفى ان المشترك
ايضا بحسب كل معنييه يكون في احد الاقسام السابقة فان كلا من معنيي المشترك يجوز ان يكونا متشخصين وجزئيين
فيكون هو من الاعلام المشتركة وان يكونا كليين متساويي الصدق على افرادهما فيكون هو
من المتواطيات المشتركة وان يكونا متفاوتي الصدق عليها فيكون من المشككات
المشتركة فالمشترك بما هو مشترك اي من حيث انه مقابل لمعان متعددة داخل في احد الاقسام
السابقة فلا ينبغي اخذ وحدة المعنى في كل واحد منها واخراج المشترك ومقابليه عن جميعها
وكذا المنقول والحقيقة والمجاز يكونان بحسب كل معنييهما في احد الاقسام السابقة كما لا يخفى فوجه تخصيصه

داخلي

المشترك بالدخول هو الاشارة الى استقلال دخول كل منهما بانفراده في شعبتيه جعل التقسيم الى المشترك
وغيره تقسيما مستأنفا على ما يستفاد من قوله فالاولى ان يجعل التقسيم الخ فلا يتوجه ما قيل كما ان المشترك
يدخل في احد الاقسام السابقة كذلك المنقول والحقيقة والمجاز فلا وجه لتخصيص المشترك بالدخول تامل
قوله فالاولى ان يجعل التقسيم الى المشترك وغيره تقسيما مستأنفا الخ لا باس بدخول المشترك و
معا بلا وفي احد الاقسام السابقة قبل طريق التقسيم المستأنف ان يقسم اولا المفرد الى العلم
والمتواطي والمشكك من غير ان يؤخذ فيه وحدة المعنى ثم يقسم تقسيما آخر فيقال اللفظ معناه اما واحد
او متعدد ويقسم المتعدد الى الاقسام الثلثة وانما قال فالاولى ولم يقل فالصواب اشارة الى جواز
ادخال الاعلام المشتركة مثلا فيما اتحد معناه باعتبار رعاية بنية الى كل واحد من معنييه على ما فصلنا
عند قوله بمعنى انه لا يكون له معنيان قوله اى امتنع ان يحكم العقل بعد تصوره الخ يشير الى ان المراد
بفرض صدقه على كثيرين هو تجويز صدقه عليها بمعنى ان يحكم العقل بصدقه عليها وقوله بعد تصوره
اشارة الى بيان ما افاده تعليق الامتناع بالمفهوم وهو ما حصل صورته عند العقل اى التمسك
فان بهذا التعليق يشعر على مدخلية الفهم والتصور في ذلك الحكم وسببيته له ولذا قال اى يكون سبب
الامتناع مجرد تصوره وانما قيد لفظ المجرد ليشير الى ان هذا الامتناع اذا لم يكن بمجرد تصوره بل
كان بانضمام امر آخر اليه كما ان ذلك المفهوم كليا لا جزئيا كمفهوم واجب الوجود فانا اذا تصورنا
اياه ولاحظنا معه برهان التوحيد فانه يمتنع العقل ان يحكم بصدقه على كثيرين مع انه كلي وان لم
يجرد تصوره فلا يمتنع ذلك فيصدق حد الكلي عليه قوله فلا يرد ان فرض صدق الجزئي الخ يعني
اذا تقرر ان الفرض انما هو في تعريف الجزئي بمعنى التجويز وحكم العقل بالجواز فلا يرد على تعريف الجزئي
انه لا يصدق على شيء من الجزئيات اذ ما من جزئي الا ويمكن فرض صدقه على كثيرين فانه يقع مقدم
الشرطية التي بناؤها على فرض الصدق وتقديره كما في قولك ان كان زيد صادقا على كثيرين لم يكن
جزئيا ويقع ايضا تاليا لتلك الشرطية كما في قولك ان لم يكن زيد جزئيا كان صادقا على كثيرين
ووجه عدم الورود وهو ان الفرض المأخوذ في تعريف الجزئي ليس بمعنى الذي يكون في الشرطية بل بمعنى
التجويز وحكم العقل بالجواز كما مر ولما كان كون الفرض بهذا المعنى مما يمكن ان ينازع في وقوعه
ايده بقوله كما انه اى الفرض في قولهم يمتنع فرض الانقسام في النقطة وكذا في الجوهر الفرد ليس بمعنى



بمعنى التقدير ايضا قوله وفيه ما فيه اشارة الى ضعف هذا الجواب وذلك لظهور كون تلك الشرطية المذكورة قضية
معقولة صادقة وكون طرفيها غير صادقين لا يقدح في ذلك كما في قولك ان كان زيد فرسا كان صاهلا
قوله لا يقال الصورة الخيالية من البيضة المعينة الخ حاصله ان الصورة الخيالية من البيضة المعينة وكذا
الصورة التي حصلت في خيال الطفل من امه والصورة الحاصلة في خيال ضعيف البصر من الشبح المعين كل
واحد منها صورة جزئية ضرورة كونها صور الامور الجزئية ومرتسمة في القوة الجسمانية فيجب ان لا يجوز
العقل صدق شيء منها على كثيرين وانطباقه عليها وليس كذلك بل العقل يجوز صدق كل واحد منها على كثيرين
على التفصيل المذكور وحاصل الجواب منع تجويز العقل صدق شيء من هذه الصور الخيالية على كثيرين وبيان
بطلان هذا التجويز في كل منها واما من قال ان تلخيص السؤال ان بعض الجزئيات يمكن حكم العقل بجواز صدقه
على كثيرين بمجرد النظر اليه كالبيضة المعينة المشتبهة ببيضات كثيرة والشبح المرئي من بعيد ومحسوس
الطفل وتلخيص الجواب ان المراد بصدقه على كثيرين صدقه عليها على سبيل الاجتماع لا على سبيل البدلية
ومن البين ان تجويز الصدق على كثيرين في الصور المذكورة انما هو على سبيل البدلية دون الاجتماع
فلم يحم حول كلام المحشي العلامة من حيث انه توهم ان ما جعله المحشي مادة النقض في السؤال المذكور هو
الصورة اعني البيضة المعينة المشتبهة ببيضات كثيرة والشبح المرئي من بعيد ومحسوس الطفل وان ما جعله
مدار الجواب هو التوفيق بين الصدق على كثيرين بدلا وبين الصدق عليها اجتماعا وكون المعتبر في الكلية
هو الثاني دون الاول مع ان كلام المحشي في الموضعين ينادي بخلافه فان النقض في السؤال اولا الصورة
الخيالية من البيضة المعينة مثلا لا تنطبق وثانيا فيلزم ان يكون هذه الصور كلية وكذا قوله في الجواب
لا يجوز العقل ان تكون تلك البيضة الخيالية بيضات كثيرة في الخارج وقوله واما الطفل فلا يدرك الكثرة
اصلا فليس بتجويز تلك الصورة الخيالية على الكثرة اصلا الى غير ذلك مناد ببطلان هذا التوهم
وايضا لم يعتبر في شيء من الكتب المعتبرة وغيرها كون تجويز الصدق على الكثيرة على سبيل الاجتماع
فكيف يقول به المحقق العلامة قوله وجعل ذلك احد قسمي المفرد المنتشر والقسم الآخر هو الطبيعة الكلية
المقيدة بوحدة ما كالمجلات اسماء الاجناس عند من جعلها موضوعة للماهية مع وحدة لا بعينها فكذا معنى
لما قيل التردد في ان القسم الآخر هو ماذا قوله ثم اشتبه عليه الامر وتردد فيما اذا كان الخ اى العقل يجوز

صدق البيضة الخيالية الا على بيضة واحدة فقط لكن يشتبه الامر و يتردد في ان تلك البيضة المتحققة مع البيضة الخيالية هل هي هذه او غيرها **قوله** واما الطفل فلا يدرك الكثرة اصلا وذلك لان ادراك الكثرة موقوف على ادراك وحداتها المتالفة هي منها وحصول صورها المتعددة عند المدرك وليس عند الطفل الا صورة خيالية واحدة فكيف يتيسر له ان يجوز صدق تلك الصورة على الكثرة التي لم يدركها اصلا **قوله** واما شبح ضعيف البصر فهي حال البيضة اي لا يجوز العقل ان يكون ذلك اشباحا متكثرة في الخارج كزيد وعمرو بل يجزم ببطلان ذلك لكن يشتبه عليه الامر و يتردد في انه زيد ام عمرو فظهر ان هذا التردد منه انما يتصور اذا كان مدركا للكثرة كما في صورة البيضة بخلاف حال الطفل الغير المدرك للكثرة اصلا وبما قررنا ظهر ان ما قيل ان حال الصورة التي ادركها الطفل وحال الكل حال البيضة ومدار الامر على الاشتباه لا على الاشتراك المبني على الاشتباه **قوله** ومن ههنا ينقدح ان تحقيق معنى الى اخر هذا الجواب وعدم لزوم كون تلك الصور كلية لعدم صدقها على الكثرة في الخارج ينقدح وينكشف ان تحقيق معنى الكلي والجزئي ان المعنى الواحد في الذهن ان جوز العقل تكثره خارج الذهن فكلي والا فجزئي فعلى هذا لا يتوهم ان يكون تصور طائفة من الناس زيدا مثلا كان صورته الموجودة في الخارج مطابقة للصور العقلية التي في اذهان الطائفة بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن على ما هو المذهب المنصور وكون المطابقة من الجانبين فيلزم ان يكون زيد كليا وذلك لانه انما يلزم هذا اذا كانت هذه الصورة من زيد معنى واحدا ذهنيا مطابقا للكثيرين في خارج الذهن فظهر انها ليست كذلك **قوله** اذ يدخل في تقسيمه فيما يمكن افراده اذ هو داخل فيه وهو ما وجد منه فرد واحد مع امتناع الغير وهذا قسم مما يمكن افراده وداخل فيه بحسب تقسيمه فيكون الواجب ايضا داخلا فيه لان الداخل في الداخل في الشيء داخل في ذلك الشيء مع انه لا يمكن دخوله فيه اذ قد ثبت ببرهان التوحيد انه لا يمكن تعدد افراد الواجب وكذا لا يمكن دخوله فيما وجد منه فرد مع امتناع الغير فيه كما لا يخفى **قوله** اراد بامكان الافراد امكان جنس الفرد على ان يكون الاضافة مبطلة للجمعية كما ان اللام في قوله تعالى لا تحل لك النساء مبطلة لها او المراد بالافراد جنس النوع لا الجماعة **قوله** وايضا الكلي يجري جميع النسب في الجزئيين الخ فجريان جميعها في المفهومين ان ملين للكليتين والجزئيين والكلي مع الجزئي وان لم يتحقق جريانها في كل نوع من الانواع الثلثة كما مر في توقف العلم الا انه لو قال المفهومان ان تفارقا كليا الى اخر التقسيم لربما توهم جريان جميع تلك الاقسام الاربعة في كل واحد من الانواع الثلثة فلما قيل الكليان نعم انه ليس حال القسمين الآخرين كذلك والا لكان التخصيص لغوا **قوله** ولا في الثاني الا التباين وذلك اذا لم يكن الجزئي جزئيا لذلك الكلي كزيد ومفهوم الفرس او العموم المطلق وذلك اذا كان جزئيا له سواء كان ذلك الكلي منحصرا في هذا الجزئي كمفهوم الواجب الوجود ومفهوم الشمس او لم يكن كزيد والانسان فان الكلي بما هو كلي اعم مطلقا من كل واحد من جزئياته وان كان المتحقق منها جزئيا واحدا او ما عدم كونه اعم من حيث انه منحصر فلا تعدد في ذلك اذ هو بهذا الاعتبار جزئي كمفهوم الانسان من حيث انه متشخص بتشخص زيد فانه بهذا الاعتبار عين زيد لا كلي صادق عليه وعلى غيره وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان الصواب ان يقال ولا في الثاني الا التباين او التساوي او العموم المطلق لان الجزئي والكلي قد يكونان متساويين كالجزئي والكلي المنحصر فيه كمفهوم واجب الوجود وذاته المقدسة ومفهوم الشمس وفرده الموجود **قوله** فان النسب تشمل الكليين المتغايرين بالذات والمتغايرين بالاعتبار فلو لم يكن التغاير الاعتباري كافيا في كونهما مفهومين لم يكن شيء من النسب الاربع متحققا في الكليين المتغايرين بالاعتبار ضرورة امتناع تحقق النسبة في مفهوم واحد مع انه متحقق فان المعرف في التعريف اللفظي قد يكون نفس المعرف بالذات ومغايرا له بالاعتبار كما في قولنا الغضنفر الاسد وهما كليان متساويان **قوله** والمتحقق ههنا هو الثاني دون الاول فان المتحقق هو ان مفهوم هذا الضاحك مع مفهوم هذا الطويل ومفهوم هذا القاعد صادق على ذات واحدة موجودة في الخارج هي ذات زيد لا ان هذا المفهوم الحاصل في النفس صادق على الامور المتكثرة في الخارج واما ذات زيد المشار اليها الموجودة في الخارج فليس هو معنى حاصلا في النفس ولا صادقا على الكثيرين في الخارج فلا ينبغي ان يتوهم لزوم كونه كليا بالمعنى المذكور **قوله** هذا اذا كان الاشارة بهما الى فرد معين اي ما ذكرنا من كون هذا الضاحك وهذا الكاتب جزئيين متغايرين بالاعتبار صادقين على امر واحد اذا كان الاشارة بهما الى فرد معين كزيد واما اذا كان الاشارة بهما الى حصصهما فهما في حكم الاشارة الى ذاتيين متغايرين فان حصة كل منهما مغايرة بالذات لحصة الاخر فان الحصة عبارة عن الكلي المضاف الى فرد فكما ان الاضافة داخلة فيها ومن المعلوم بالضرورة ان اضافة الكاتب الى زيد مغايرة بالذات لاضافة الضاحك اليه فيكون الحصة الحاصلة باجزاء الاضافة مغايرة بالذات للحصة الحاصلة بالاضافة الاخرى فمن هنا يكون الحصص بالقياس الى ذات واحدة في حكم الذوات المتغايرة وزعم كونها في حكم ذات واحدة بعيد جدا وانما قال في حكم الاشارة الى ذاتين لان الحصة لدخول الاضافة فيها امر اعتباري فلا يكون الاشارة الى الحصص اشارة

الا الذوات كزيد وعمرو بل يكون في حكمها **قوله** واما قضية اعتبر فيها حمل الجزئي الحقيقي الخ لعله اشارة الى دفع ما يقال ان
كون الجزئيين الحقيقيين متباينين يقتضي صحة حمل كل منهما على الآخر وعلى ما صدق عليه مع ان الجزئي الحقيقي يمتنع
ان يحمل على شيء **قوله** لانه قصد منه الاعم بطريق عموم المجاز وهو ان يطلق اللفظ ويراد به المعنى المشترك بين
المعنى الحقيقي والمجازي ههنا قصد بالتصادق الكلي الذي معناه الحقيقي هو التصادق الكلي من الجانبين ومعناه
المجازي هو التصادق من جانب واحد الصدق الكلي الاعم من ان يكون من الجانبين او من جانب واحد فذكرهما
قوله من الجانبين ليمتاز به عن قسيم الذي هو العموم المطلق المندرج تحت الصدق **قوله** والا ذكر اية لاجل انه قصد
بالتصادق الكلي الصدق الكلي الاعم عطفه على قوله من الجانبين قوله بعد ذكر او من جانب واحد اذ لو لم يقصد
بهذا المعنى الاعم لم يصح منه هذا العطف والنسب بالتصادق الكلي على المعطوف **قوله** ببعض الناطق لا ان
اشارة الى انه لا يكون هذه القضية لازمة للقضية الاولى وذلك لكونه عكسا لها لما سياتي من كون الجزئية
منعكسة كنفسها وانما احتيج الى هذا العكس ليظهر به الخلف على الجزئية والمناقضة للاصل المفروض الذي هو قولنا
كل لا ناطق انسان **قوله** فربما كان نقيض المتساويين مما لا فرد له يجب بنفس الامر معناه ان كون هذه القاعدة
شاملة لجميع نقائض المفهومات شاملة كانت او غيرها على ما هو مقتضى قواعد هذا الفن يقتضي جريان هذا الدليل
في جميع موادها وليس كذلك لانه تتوقف جريانه على كون نقيض المتساويين ذا فرد في نفس الامر على ما ظهر من
بيان الشارح الاخر كما في نقائض المفهومات الشاملة فانه اذا قيل بعض اللاشيء ليس بلا ممكن يستلزم بعض اللاشيء
ممكن يرد المنع المذكور وبما قررنا ظهر ان هذا الكلام بيان لعدم جريان الدليل في جميع مواد المدعى
فتوهم كونه اشارة الى النقض بجاله تقريره ان الدليل المذكور جار في نقائض المفهومات الشاملة مع
تخلف المدعى فيها اذ لا تساوي بينها لامتناع صدقها على شيء قطعا او اشارة الى المعارضة بان تقال
المدعى الكلية المذكورة وهي ان نقيض المتساويين متساويان باطل لان المفهومات الشاملة متساوية
وليس نقائضها متساوية قطعا توهم بعيد لا يحتمله هذا الكلام **قوله** وقد يجاب بان القضية المذكورة
وهي قولنا كل لا انسان لا ناطق ليست معدولة المحمول بل هي سالبة المحمول وعند المتاخرين ان
الموجبة السالبة المحمول في قوة السالبة في عدم اقتضاء وجود الموضوع فيصدق بانتفاء
الموضوع ايضا كالسالبة فيكون السالبة المحمول التي هي قولنا بعض اللا انسان ليس بلا ناطق في
قوة الموجبة في اقتضاء وجود الموضوع فيكون صدقها مستلزما لصدق الموجبة التي هي قولنا



ببعض اللا انسان ناطق فيتم الدليل المذكور سالما عن المنع المذكور فنقول في نقائض المفهومات الشاملة
المتساوية انه يصدق الموجبة الكلية السالبة المحمول التي هي قولنا كل لا شيء لا ممكن وكل لا ممكن لا شيء
والا لصدق نقيضها التي هي سالبة السالبة المحمول اعني قولنا بعض اللاشيء ليس بلا ممكن وهو يستلزم
صدق بعض اللاشيء ممكن وهذا ينعكس الى قولنا بعض الممكن لا شيء وهذا العكس مناف ومناقض للاصل
الصادق الذي هو كل ممكن شيء وكون صدق السالبة السالبة المحمول التي هي بمنزلة قولنا بعض اللاشيء
ممكن لا العدم وجود موضوعها لا يضرنا لان بهذا الصدق ثبت ولزم من عدم صدق نقيضها فكونه
مؤيد لصدق الاصل الذي هو نقيض ملزومه **قوله** يرد عليه مثل ما سبق من منع استلزام السالبة
المعدولة المحمول للموجبة المحصلة ولزوم عدم جريان هذا الدليل في جميع مواد نقيض الاعم والاخص مطلقا
فانه اذا كان نقيض الاعم مطلقا مما لا فرد له يجب بنفس الامر كنقائض المفهومات الشاملة كاللاشيء
واللاممكن فاذا قيل بعض اللاشيء ليس بلا جسم يستلزم بعض اللاشيء جسم يرد عليه المنع المذكور فالجواب
اما بتخصيص الدعوى بغير نقائض الامور الشاملة وبان القضية المذكورة اعني قولنا كل لا شيء لا جسم
ليست بمعدولة المحمول بل هي سالبة المحمول وهي عند المتاخرين في قوة السالبة في عدم اقتضاء وجود
الموضوع فيكون نقيضها وهو قولنا بعض اللاشيء ليس بلا جسم سالبة سالبة المحمول وهي في قوة الموجبة
في اقتضاء وجود الموضوع فيكون مستلزمة لقولنا بعض اللاشيء جسم فلا يرد عليه المنع المذكور
**قوله** فالتباين الجزئي انما يتحقق باحد الامرين الخ اشارة الى جواب ما يتوجه ههنا من ان كون التباين
من النسب يقدح في ما اشتهر من كون النسب منحصرة في اربع وتحصيل الجواب ان كونه منها لا يقدح
في هذا الحصر لانه حصر لانواع النسب في الاربع والتباين الجزئي انما يتحقق باحد النوعين المذكورين
لا نوع مغاير لهذه الانواع فلا يقدح كونه منها فيه **قوله** وفيه نظير ما مر سوال الاوجه انما النوال
فهو ان يقال لا نسلم انه حيث لا يصدق عين احدهما يصدق نقيضه لجواز ان يكون ذلك الموضوع
الغير الصادق عليه عين احدهما معدوما فلا يصدق عليه نقيضه ايضا فان زيد المعدوم كما
لا يصدق عليه انه قائم لا يصدق عليه ايضا انه لا قائم فاذا قيل فيما اذا كان احد طرفي
النسبة من المفهومات الشاملة كالشيء واللاحيوان انه يصدق اللاشيء على اللاحيوان الذي ليس بشيء
معناه ذلك ومكنا ان ما ليس بشيء فهو معدوم قطعا فكما لا يصدق عليه الشيء لا يصدق عليه اللاشيء



جريان ح
المتوهم سوالنقض

ين الجزئي
بينهم ح
ين

ايضا واما الجواب فهو ان يخصص المدعى بما عدا نقايض الامور الشاملة فيكون عدم صدق عين احد على شيء مستلزما
قطعا لصدق نقيضه عليه لوجود الموضوع وامتناع ارتفاع النقيضين عنه او يقال ان المراد بالنقيض هو
النقيض بمعنى السلب كما في سائر المحل لا بمعنى العدول فح يستلزم عدم صدق عين احدهما على شيء صدق نقيضه
عليه كما لا يخفى هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام قوله وفيه نظر الخ اى في كون التباين الجزئي ضابطا محققا
باحد النوعين نظر لان هذا انما يتاتى لو صدق التباين الجزئي على العموم من وجه وليس كذلك قوله
والقول بان الاجتماع خارج عنه وقيد له ركيك اى ضعيف وذلك لانه كما لا يتاتى بدون التفارق لا يتاتى
بدون الاجتماع ايضا فكونه عبارة عن التفارق المقيد بالاجتماع دون عكسه ترجيح من غير مرجح واما اذا
كان عبارة عن مجموع التفارق والاجتماع فلا يلزم ذلك فهو اللائق والاولى بالاعتبار وربما قرر بانه
انه لا وجه لما قيل ان قوله والقول بان الاجتماع خارج عنه وقيد له ركيك ثم لجواز ان يكون مفهوم
العموم من وجه هو التفارق في الجملة المقارن للاجتماع في الجملة المقارن لعدم الاجتماع مطلقا
قوله والجواب ان يقال الحق في هذا المقام انما هو للكليين في هذه النسب لما ورد انتقض المذكور
على الجواب المذكور عن السوال المتوهم على حصر النسب في الاربع وابطل هذا الجواب به اشار الى ان الجواب
الحق عن هذا السوال رفعا له والجواب ان يقال الحصر الخ ويويد هذا الجواب كون البحث عن الموصل
مقصودا في هذا العلم وقوله في هذا المقام اشارة الى ان جعل المقسم نفس النسب كما فعل بعضهم لا يعد
في هذا المقصد لانه راجع اليه ايضا قوله وكون التباين الجزئي من النسب لا يقدح في الحصر وذلك لان
كون التفارق في الجملة من النسب يقتضي عدم صدقه على نسبة اخرى هي العموم من وجه وهو لا يستلزم
عدم صدق المتفارقان في الجملة على الاعم والاخص من وجه قوله بمثل ما مر من الدليل فيقال لما صدق
كل من العينين بدون الاخر فنقيضاهما كذلك اذ حيث لا يصدق عين احدهما يصدق عليه نقيضه
وانما لم يتعرض ههنا لذلك المذكور لان كون دليله مثل الدليل الاول في المقدمات يستلزم توجه النكر
المذكور ههنا ايضا فلا حاجة الى التعرض له واما ما قيل انه يتوجه ههنا السوال المذكور بان يقال
لانم صدق احد المتباينين على شيء بدون الاخر حتى يلزم صدق نقيض الاخر معه لجواز ان لا يصدق
احد المتباينين على شيء في نفس الامر لا مع الاخر ولا بدونه لان مرجع التباين الكلي الى سالبتين كليتين
وصدقهما لا يستدعي وجود الموضوع كما في نقايض الامور الشاملة ففيه انه مبني على الغفلة عن

التغاير هو النفي

كما ان مفهوم التباين هو التفارق في الجملة

التغاير هو النفي

فترية المحشي العلامة التفارق الكامل قوله وهو ان لا يصدق واحد منهما على شيء مما صدق عليه الاخر
فان هذا القول صريح في لزوم صدق كل من المتباينين على افراده التي فرض كونه كليا باعتبارها ويؤيده
ما ذكره السيد الشريف قدس سره من ان الكلي اللاشيء واللاممكن بالامكان العام مفهومان وليس بينهما شيء
من هذه النسب الاربع لعدم صدقهما على شيء اصلا وعلى ما ذكره هذا القائل يلزم كونهما متباينين فوقه
النفع دال بين الكليين المتباينين كما في جميع التباين فيهما مع كون نقيضيهما وهما الشيء والممكن بالامكان
مت وبين قوله وليس بين نقيضيهما كلية اى ليس هذه لرفع الايجاب الكلي اى ليس بين جميع نقيضي كل منهما تباين
كلي على ما هو مقتضى قواعد هذا الفن وكذا المراد فيما بعده من قوله وكذا ليس بين نقيضي الاعم والاخص من وجه الخ
قوله ان مطلقا لا مطلقا اى المراد بالاخص هو الاخص المطلق لا مطلق الاخص اذ لو اريد الاخص من وجه
والالزم ان يكون كل من الاعم والاخص من وجه جزئيا لصاحبه وليس كذلك قوله اذ قد علم انه معنى الاخص بيان
لما يصح كون هذا التعريف تعريفا لفظيا بكونه اشهر ومعلوما وذلك لانه علم من بيان العموم والخصوص مطلقا
ان الاخص من الشيء هو ان لا يكون صدقه على ذلك الشيء كليا ولا يخفى ان الاخص بهذا المعنى يشمل الجزئي الحقيقي
فلا يرد ما قيل ان المراد بالاخص ههنا ما يتناول الجزئي الحقيقي والذي علم انفا في مباحث النسب ما يخص الكلي
فاريد به بين ما علم بل اعم منه قوله فلا يرد انه تعريف الشيء بنفسه وذلك لان تعريف الشيء بنفسه انما يستحيل في التعريفات
الحقيقية دون التعريفات اللفظية بل مدارها على الالفاظ المرادفة كما في قولهم الغضنفر الاسد قوله
وهذا التعريف لا يكون الا لما له جزئيات انما قيل يرد ايضا ان هذا التعريف لا يصدق على فرد
الكلي المنحصر فيه بالنسبة اليه كالذات المقدسة بالنسبة الى مفهوم الواجب بالذات اذ ليس اخص منه بل هو مساو
له انتهى وانت خبير بان الكلي مما هو كلي اعم من كل واحد من جزئياته سواء كانت موجودة او معدومة وكونه منحصرا
في بعضها لا يقدح في هذا العموم كما لا يخفى قوله وكذا امثال ذلك اى كذا لا يكون الفصول والخواص لما ورثه البلغ
من جزئيات ذلك الشيء سواء كان جنسا او نوعا قوله ليعم الكل فانه يندرج في الموضوع الكلي جميع الفصول
والخواص لها ورثه لذلك الموضوع قوله ومن ثمه ترى الخ ومن اجل ان المتباينين من كون الشيء مندرجا تحت كلي ان
يكون اخص منه فلا يصح عد احد المتباينين جزئيا للاخر ترى بعضهم يفسر المندرج تحت كلي بالموضوع الكلي ولا
يحمله على معناه المتبادر لئلا يلزم عد احد المتباينين جزئيا للاخر قوله ويريد به ان يقع موضوعا له
في قضية موجبة كلية اى يريد بالموضوع الكلي ان يقع ذلك الموضوع موضوعا له اى لذلك الكلي في قضية

العام

القائل لعصام الدين

التغاير هو النفي

موجبة كلية كما في قولنا كل انسان ناطق فان الضاحك والكاتب وكذا جميع افراد الانسان وقع في هذه القضية
موضوعا حقيقيا للناطق الذي هو المحمول الكلي فيكون كل منها جزئيا له مندرجا تحته **قوله** لا في قضية مطلقا
اي لا في قضية مطلقا اي لا في قضية موجبة اعم من ان يكون كلية او جزئية والا لكان الاعم من شيء جزئيا له فان
الحيوان في قولنا بعض الحيوان انسان وقع موضوعا للانسان في قبيل الاول ان يقال لا في قضية مطلقا والا لكان
المباين للشيء والاعم منه جزئيين له ولا في موجبة مطلقا والا لكان الاعم من شيء جزئيا له فيلزم ان هذا انما يصح
ان يكون مرادا من الموضوع لحكاية الذي فسر به المندرج تحت الكلي لان اندراج الموضوع تحت المحمول لا يتصور الا
في الموجبات دون السوالب التي فيها يصح كون المباين موضوعا للمباين **قوله** بخرج مسمى ح وذلك لان المسمى
من حيث انه مسمى لا يتصور كونه جزئيا لنفسه قيل يتنقض ذلك بكثير من المفهومات كالمفهوم والمعلوم والكلي
والموجود وغير ذلك اقول لا انتقاض بشيء منها لان كون مفهوم المعلوم معلوما وجزئيا منه ليس من حيث انه
مسمى لفظ المعلوم بل من حيث انه عرض له حصة من العلم وصار به معلوما واما المسمى من حيث هو فليس الا نفسه وهكذا
حال نظائره **قوله** لا يظهر من كلامه انه ما سوى مسمى ح داخل الا انه لو لم يكن داخلا لم يكن لتخصيص الخروج بالمسمى وجه
بل كان ينبغي ان يقول وقولنا من جزئياته يخرج مسمى ح وما يساويه وما قيل من انه يجوز ان يكون المراد بافراد ح
مسمى ح في بيان قيد الجزئيات افراده مثلا فيشمل المساوي ايضا ففيه ان هذا الجواز لا ينافي ما ادعاه المحقق
العلامة من الظهور على ما بيناه وايضا كونه مرادا ينافي ما سبق منه من الايراد على هذا التعريف بخروج المساوي
**قوله** وذكر الجنس واجب في التعريفات التامة يعني ان هذا التعريف حد تام اسمي لمفهوم الجنس والمراد من الحدود
التامة سواء كانت حقيقية او اسمية هو الاحاطة بالماهية فلا بد فيه من ذكر الجنس هو الكلي ليحصل به الاحاطة بكنه
الجنس فلا يكون شيء مما سواه مغنيا عنه **قوله** وما يقال انه في وجه الاغناء من ان معنى الكلي هو المقول على كثيرين بعينه
ولا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق فيكون المقول على كثيرين مغنيا عن
الكلي نعم لو كان المراد من المقول على كثيرين المقول عليها بالفعل لم يكن معنى الكلي بعينه معنى المقول على كثيرين
بل كان اعم منه فلا يكون هو مغنيا عن ذلك لكنه ليس المراد به المقول بالفعل والا لخرج عن الجنس بل عن سائر الكليات
الكليات التي ليست لها افراد موجودة في الخارج ولا في الذهن اذ المقول على كثيرين ماخوذ في تعريف
الانواع الخمسة كلها بل المراد به الصالح لان يقال على كثيرين سواء كان مقولا بالفعل او لا وهو بعينه
معنى الكلي **قوله** فاقول فيه اي في كون معنى الكلي هو المقول على كثيرين بعينه بحث لان الكلي على ما هو في تقسيم

المفهوم الى الكلي والجزئي هو الذي يمكن فرض مقوليته على كثيرين فلو حمل المقول على كثيرين في تعريف الجنس على ما
يمكن فرض مقوليته على ما يقتضيه كون معناهما واحدا بعينه لزم كون الكليات الفرضية كشريك الباري
والكل شيء وجبل من الياقوت اجناسا بالنسبة الى الحقايق الموجودة اذ يمكن فرض مقولية كل منها
عليها ولزم ايضا كون الكليات المتباينة اجناسا بالنسبة الى ما يباينها كالانسان بالنسبة الى الفرس
والحمار واللازم باطل ضرورة واتفاقا فما قيل انا لا نسلم بطلان دخول الكليات بالنسبة الى الامور المباينة
لها في التعريف بل يجوز ان يكون كل كلي جنسا باعتبار مقوليته فرضا على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب
ما هو على ما هو مقتضى التعريف على التقدير المذكور بل فرد الكليات الخمس باعتبارات مختلفة فرضية
فهو مخالف للبديهة والاتفاق **قوله** وهو اخص من الكلي لان الكلي هو ما يمكن فرض مقوليته على كثيرين
سواء كان صالحا للمقولية عليها بحسب نفس الامر او لا فلا دلالة للمقول على كثيرين على الكلي ولو سلم ان له دلالة
عليه كانت تلك الدلالة التزامية والدلالة الالتزامية مهجورة في التعريفات فلا يكون المقول على كثيرين
باعتبار هذه الدلالة مغنيا عن الكلي **قوله** ومن ههنا ينقدح اي ومن هذا البحث وبيان كون المراد
بالمقول الماخوذ في التعريف ما يصلح للمقولية بحسب نفس الامر ينكشف ان المخفي للخمس هو الكليات التي لها
افراد بحسب نفس الامر لا الكليات الفرضية وذلك لعدم صدق المقول الماخوذ في تعريف واحد منها
على شيء منها **قوله** ولانه قصد رسمه لانه فصل الجار اي وحذف لفظ الكلي لانه قصد رسمه الناقص لاجل
الايجاز اذ لا يشترط فيه ذكر الجنس بخلاف الحد والرسم التامين اذ يشترط فيهما ذلك فلا يتصور فيهما هذا الايجاز
**قوله** وكذا يجوز حمله على كل آخر في جزئيته اي في قضية جزئية فان قيل مراد القايل بان الجزئي الحقيقي لا يحمل على
شيء اصلا وهو السيد الشريف قدس سره في حاشيته للشمسية هو انه لا يحمل على جزئي حقيقي اصلا فح لا وجه للايراد
بجواز حمله على الكلي فاقول يابى عن كونه مراده قدس سره امران احدهما قوله اصلا والثاني قوله بل يقال
ويحمل عليه المفهومات فهو مقول عليه لا مقول **قوله** قد علم ان الجنس مقول في جواب ما هو على الكثرة لا بيان
ما يصح ما تبتني عليه هذا التقسيم من كون الجنس جوابا عن الماهية وعن بعض مشاركاتها اذ لم يعلم ذلك حاصله
انه وان لم يعلم لكن المعلوم سابقا من كون الجنس مقولا في جواب ما هو على الكثرة المختلفة الحقيقة يستلزم
ذلك اذ لا شك في ان الشيء اذا كان مقولا في جواب ما هو على الافراد الكثيرة المختلفة الحقيقة وسئل بما هو عن
حقيقة من تلك الحقايق وعن بعض مشاركاتها في ذلك الشيء كان ذلك الشيء المشترك بينهما جوابا عنهما في

القايل هو الفنري

القايل خواجه جمال الدين محمود

و ذكر ح

اي يهو الفنري

القايل هو الفنري

التعاريف بدل

قاله مولانا داود في حاشية الشمسية

قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان قوله قد علم ان الجنس اشارة الى انه عبارة التعريف بين تسامح والمراد بالجواب عن
الماهية وعن بعض المشتركات او عن كل المشتركات هو الجواب بالسؤال عن الماهية وعن بعض المشتركات او
عن كلها جامعا بين **قوله** فان كان هو بعينه جوابا للسؤال عن الماهية وجميع مشاركاتها كان جنسا قريبا لتلك الماهية
وذكر لانياته كونه جنسا بعيدا لبعض مشاركاتها مثلا الجواب للسؤال عن النباتات وعن الانسان هو
الجسم النامي وهو بعينه جواب للسؤال عن النباتات وعن كل واحد واحد مما شاركه فيه فهو جنس قريب للنبات
وان كان جنسا بعيدا للانسان فانه اذا سئل عن الانسان والنبات كان هو الجواب واما اذا سئل عنه
وعن الفرس فليس الجواب الا الحيوان هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام **قوله** واعلم انه لو قال الى آخره اى لو قال
فان كان جوابا عن الماهية وجميع المشاركات فقريب كالحيوان والا فبعيد كالجسم لكان اخصر وهو ظاهر
واظهر اى اوضح في الدلالة على المقصود قيل يمكن ان يقال ان ارتكاب هذه الزيادة لتنصيص على مناط الاصل
الجنسية حتى يترتب عليه التقسيم الى القريب والبعيد انتهى وانت خبير بان سوق التعريف للجنس وارجاع
الضمير في قوله فان كان اليه كاف في ذلك على ما اشار اليه المحقق سابقا بقوله قد علم ان الجنس مقول في جواب ما هو
على الكثيرة المختلفة الحقيقة فيكون جوابا لها ايضا فكون هذه الزيادة نصا على مناط اصل الجنسية يحتاج
الى التحقيق **قوله** يعرف فوائد القيود بالقياس الى ما مر في تعريف الجنس فيقول قوله على الكثرة يخرج الجزئيات وقوله المتفقة
الحقيقة يخرج الاجناس والفصول البعيدة والعرض العام وقوله في جواب ما هو يخرج الفصول القريبة
والخواص **قوله** اذ قيل ان الماهية تدل التزاما على الكلية هي الامر الكلي ولا شك ان الصنف امر كلي
فلا بد ان يكون امرا كليا تياق تلك الدلالة قال السيد الشريف قدس سره في حاشيته على الشرح القديم للتجريد
الماهية تطلق على الامر الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل
لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية التزاما انتهى وبما ذكرنا ظهر ان تفسير الماهية هنا بالامر الكلي
لا يستلزم اعتبار الدلالة الالتزامية في التعريف فلا وجه لما قيل ان الدلالة الالتزامية مهجورة
في التعريف فكيف فسر الماهية بالامر الكلي **قوله** اذ يصدق عليه انه ماهية الى آخره وذلك لانه اراد بالماهية
هنا الامر الكلي ولا شك ان الصنف امر كلي فلا وجه لما قيل ان الصنف هو الماهية المقرونة
بالعوارض الكلية المختصة بحصة كلية من النوع فلا يكون عين الماهية لان الماهية ما به الشيء هو هو او
ما يجاب به عن السؤال بما هو وعلى التقديرين لا يصح ان الصنف هو الماهية بل هو عرض انتهى

الى قوله هو النوع

الى فان كان كذلك كان جنسا قريبا

الى قوله بحال الفرس

الى قوله هو النوع

والعلم

ولعله حمل الماهية في كلام المصنف رحمه الله على ماهية الافراد التي تنافي الوحدة وقد عرفت مراده رحمه الله ورد
بجواز حملها على هذا المعنى ايضا بقوله ويمكن ان يراد بالماهية ها هنا على ما سيجي **قوله** فان الامر اذا ثبت للعام
والخاص كان ثبوته للعام اوليا والا فالمراد بالثبوت الاتحاد وبعرضية كون الكلام في المقول والحمل اى اذا
اتحد شيء مع العام والخاص كان اتحاده مع العام اولا ومع الخاص ثانيا مثلا الجسم ما لم يصر حيوانا و
متحدا معه لم يصر انسانا ومتحدا معه كيف والجسم صار انسانا قطعا في ضمن الحيوان والاتحاد معه فلو جاز
صيرورته انسانا بدون ذلك ايضا جاز كون الانسان جسما مرتين مرة في ضمن الحيوان ومرة بدونه وهو
ظاهر البطلان وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذه الكلية منظور فيها لجواز ان يكون ثبوت ذلك
الامر للخاص اوليا وللعام ثانويا ولجواز ان يكون ثبوت ذلك الامر لكليهما بواسطة ثالثة يكون
ثبوته له وليهما بواسطة ولما قيل ان هذه المقدمة منظور فيها لان العام والخاص موجودان بوجود
واحد فكيف يكون ثبوت شيء لاحدهما علة لثبوته للآخر **قوله** لكنه يخرج النوع السافل بالقياس الى
الاجناس العالية اذ ليس قول شيء منها عليه اولا بل بواسطة الجنس الذي تحته مع ان تسميته ذلك
النوع بنوع الانواع وتسمية الجنس العالي وهو الجنس الذي لا جنس فوقه بجنس الاجناس يقتضي ان
يكون ذلك النوع السافل نوعا بالقياس الى جميع العوالي وذلك لان تسميته بنوع الانواع انما يتأتى
اذا كان نوعا بالقياس الى الاجناس التي هي انواع اضافية ايضا وتسمية الجنس العالي بجنس الاجناس
انما يتأتى اذا كان جنسا بالقياس الى الاجناس التي تحته فيكون جنسا لانواعها بالطريق الاولى فيكون
النوع السافل نوعا بالقياس اليه ايضا **قوله** والاولى ان يعتبر فيه اى الاولى في هذا المقام ان
يعتبر في مفهوم النوع بهذا المعنى كونه مقولا في جواب ما هو بان يقال هو الماهية المقولة في جواب
ما هو المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو فيخرج الصنف لعدم كونه مقولا في جواب ما هو
ويدخل النوع السافل بالقياس الى الاجناس العالية ايضا ضرورة مقوليتها كليهما عليه وعلى بعض
ما يغايره في جواب ما هو **قوله** والاول قد انتهى بحصله وتم اى قد انتهى المحصل الذي اعتبر في
نوعيته وبه صار نوعا وهذا الاخير في عدم انتهاء المحصل الذي اعتبر في هويته وشخصيته سواء
كان التشخص داخلا في هوية الشخص كما ذهب اليه بعض المحققين او خارجا عنه كما ذهب اليه
الآخرون **قوله** وليس نوعا حقيقيا اذ افراده مختلفة بالحقائق اشار بلفظ الافراد الى ان المعنى

الى قوله بحال الحيوان

فيه رد على حاشية الشريف محمد رحمه الله مدظله منه

بينهما بيان النسبة بينها باعتبار الافراد الحقيقية دون الحصص الاعتبارية كما ان المق من بيان النسب
الاربع المذكورة كان ذلك فيكون كل كلي نوعا حقيقيا بالقياس الى حصصه لا يقدح في النسبة المذكورة
وبما قررنا ظهر ان لا وجه لما قيل ان كل كلي له افراد في نفس الامر نوع حقيقي بالقياس الى حصصه فلا يتصور
صدق النوع الاضافي بدون الحقيقي اصلا فالحق ان الحقيقي اعم مطلقا من الاضافي لان كل اضافي
حقيقي ولو بالقياس الى حصصه من غير عكس كما في المفهومات الشاملة قوله بل يجب ان لا جنس لها عاليا وذلك
لان المقولة هي الجنس العالي الا مطلق الجنس وينبغي ان يعلم ان خروج النقطة عن مقولة الكيف انما هو
على راي المحققين المفسرين الكيف بانه عرض لا يقبل القسمة واللاقسمة اقتضاء اولا وانما لم يعتبر
فيه عدم قبول اللاقسمة فلا داخلة فيه عنده قوله فلان البساطة العقلية مع ذلك لجواز كون تمام
من الاجزاء العقلية المتحدة في الوجود الخارجي كسائر الماهيات المركبة من الاجناس والفصول قوله
لجواز ان يكون نوع بسيط لجواز ان يوجد نوع بسيط لا جنس له فقد يكون فصل تام وقوله لا
جنس له تفسير للبسيط فيندرج فيه الماهية المركبة من الامرين المتساويين ايضا قوله بعد ان يكون
مقولا في جواب ما هو فعلى هذا لا يلزم كون شيء من المفهومات الشاملة كالشيء والموجود والممكن العام
جنس العالي قوله بشرط ان يكون تمام الماهية لها وبهذا خرج النوع والجنس عن تعريف الفصل
وان كان كل منهما مميزا للشيء في ذاته عن غيره في الجملة قوله فظاهر عبارة المص يدل الى اذا عرفت التقسيم
المذكور ومفهوم كل واحد من القسمين علمت ان ظاهر عبارة المص حيث جعل الفصل الموقوف مقسما
كما هو الظاهر والاصل في مفهوم كل واحد من القسمين كونه مميزا عن المشاركات في الجنس انهما
لا جنس له لا فصل له ولا لم يكن هذا التقسيم حاصرا بل كان للفصل قسم آخر وهو ما يميز الشيء عن المشاركات
في الوجود لا في الجنس كما لو تركبت ماهية موجودة من امرين متساويين على ما جوزه بعضهم فان كل واحد
منهما فصلا لها يميزها عن جميع ما عداها من المشاركات في الوجود وان ريعود فقط ولي
جواز كون المقسم الفصل المميز عن المشاركات في الجنس دون المطلق الذي هو الموقوف وذلك
بان يكون المراد من الضمير في مميز غير المعنى الموقوف على طريق الاستخدام هكذا ينبغي ان يورد
هذا الكلام قوله فالقريب والبعيد لجريان هذا القسم وان كان ذكر باعتبار ماهيتين ولا يقدح ذلك
في تقسيم الفصل المطلق الى القريب والبعيد بان يقال الفصل ان ميز الماهية عن جميع المشاركات

في الجنس القريب او في الوجود فقريب والا فبعيد ولا في تقسيم كل واحد من قسمي البيان وما قيل انه لما كان اعتبار
القرب والبعد بالقياس الى ماهية واحدة جاريا في الفصول المميزة عن المشاركات الجنسية فلو قسم مطلق الفصل
الى القريب والبعيد لا يمكن ان يذهب الوهم الى ان اعتبارهما كذلك جار في الفصل المميز عن المشاركات في الوجود
ايضا فلدفع ذلك الوهم خص التقسيم بالفصل المميز عن المشاركات الجنسية وتنبيها على ذلك ففيه ان هذا التوهم
على تقدير وقوعه لا يصلح سببا لتخصيص هذا التقسيم المنافي لعموم قواعد الفن كما لا يخفى قوله وفي تحقيق
الكلام الى اشارة الى ما استدل به في المشهور على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين وما اورد
عليه وما هو الحق فيه قوله المشاركات فيه يشير الى ان الفصل لا يميز الماهية عن الجنس كيف والجنس صادق
عليها ومتحد معها بل انما يميزها عن المشاركات فيه المباينة لها ففي العبارة مسامحة وقوله بالتقسيم متعلق
بليست ببيان لما يسمى به مقسما كما ان قوله بالتقويم بيان لما يسمى به مقوما قوله فانه يحصل بانضمام اليه
يشير الى ان معنى كون الفصل كالناطق مقسما للجنس كالحيوان ليس الا تحصله اياه في نوعين وواحد لا في نوع على ما
انما يكون باعتبار وجوده وعدمه وان لم يكن النوع الحاصل باعتبار انضمام اليه عدما نوعا محصلا على ما قرح
به الشيخ في الشفاء قوله والا لكان الكل جزء الجزء اي لو كان كل واحد من اجزاء الكل جزءا لجزئيه كان جميع
اجزائه بحيث لا يشذ عنها شيء جزءا لذلك الجزء بالضرورة وجميع اجزاء الكل بحيث لا يشذ عنها شيء هو عين
الكل فيكون الكل جزء الجزء وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل ان كون المجموع بمعنى كل واحد من الاجزاء
وهو الكل الافرادي جزء الجزء لا يستلزم كون المجموع من حيث هو مجموع الذي هو الكل المجموعي وعين
الكل جزء الجزء انتهى وذلك لما اشرنا ان المراد بجميع الاجزاء هي الاجزاء بحيث لا يشذ عنها شيء لا الجميع
الماخوذ فيه الهيئة الاجتماعية وما يتوهم من ان استلزام جزئية كل واحد واحد لجزئية جميع الاجزاء بحيث
لا يشذ عنها شيء منقوض بجميع المركبات ضرورة كون كل واحد واحد من اجزاء كل مركب جزءا له مع امتناع
كون جميع تلك الاجزاء جزءا له فمدفوع بان الكلام في الشيئين المتغايرين على ما يشعر به عنوان
العالي والسافل وعنوان الكل والجزء فظاهر ان كون كل واحد واحد من اجزاء الشيء جزءا لشيء آخر
يستلزم كون جميع تلك الاجزاء جزءا لذلك الشيء الآخر لا عينه وافيد في بيان كلام الشيخ العلامة رحمه الله
ان جميع اجزاء السافل اذا كان جزءا للعالي وبالعكس كان السافل عين العالي فيلزم من جزئية العالي
وبالعكس للسافل جزئية السافل فيكون الكل جزءا للجزء وفيه انه لا انطباق لكلام الشيخ العلامة عليه

القائل هو الشيخ

وان تحصله اياه في نوعين

القائل جمال الدين محمود

في القريب

القائل عصام الدين



بعد اولا لالة عليه اصلا كيف ولو كان مراده ما ذكره لكفاه في بطلان كون جميع اجزاء السافل جزء للعالي
لزوم كون السافل عين العالي ولم يحتج الى لزوم كون الكل جزء ابدا وان كان هو اشد استحالة واما ما قيل انه
اذا كان جميع اجزاء العالي جزء للسافل وبالعكس كان العالي عين السافل وكذا العالي بالنسبة الى ما فوقه مثلا اذا كان
جميع اجزاء الحيوان جزء للانسان وبالعكس كان الانسان عين الحيوان وكذا اذا كان جميع اجزاء الجسم النامي
جزء للحيوان وبالعكس كان الحيوان عين الجسم النامي فيكون الانسان عين الجسم النامي والواقع ان الجسم النامي جزء للحيوان
والحيوان جزء للانسان فيكون الانسان جزء لجزئه ففيه انه لزم كونه جزء لجزئه لان يكون بيانا لكلام المحشي غير متمش
فيما اذا كان للسافل عاليا واحد وهو ظاهر قوله والا لم يكن العالي عاليا والسافل سافلا قال السيد الشريف قدس سره
في حاشية المطالع وذلك لان تقسيم الفصل الجنس العالي معناه تحصيله اياه في نوع فلو كان كلما حصل العالي في
نوع حصل السافل في ذلك النوع لتحقق السافل حيث تحقق العالي هف لكن قد يقسم السافل ما يقسم العالي وهو مقوم
العالي السافل بعينه قوله وهذا اولى من تعريفه الخ وانما قال اولى مع ان عدم شمول هذا التعريف لخواص الاجناس الخ
مناف لصحته لوجوب كون المعرف جامعا لانه يمكن تخصيص المعرف بهذا التعريف بخاصة الانواع وادخال خواص
الجنس العالي في العرض العام لكنه غير مستحسن كما لا يخفى واما ما قيل فيه بحث لان الكلام في اقسام الكلي بالقياس
الى تمام ماهية ما تحته من الجزئيات كما هو المشهور فالخاصة الخارجة من التقسيم خاصة النوع والتعريف منطبق
عليه قطعا وان كان مطلق الخاصة اعم فالاولية بالعكس ففي بطلانه ظاهر لان كون الكلام في اقسام الكلي
بالقياس الى تمام ماهية الجزئيات بكونه عينه او داخلا فيه او خارجا عنه كما هو المشهور لا يقتضي كون الخاصة
الخارجة من التقسيم خاصة النوع فقط فان الخارج عن تمام الماهية اعم من ان يكون مختصا بها او بما يعمها وغيره
ان الداخل فيه كذلك فلو اقتضى هذه المقابلة كون الحاصل من التقسيم خاصة النوع وخروج سائر الخواص
لاقتضى كون الجنس الخارج من التقسيم جنس النوع وخروج الاجناس البعيدة بالقياس الى ما تحتها من الاجناس
كما لا يخفى قوله وتعريف المص لا يتناول القسم الثاني فلا يكون جامعا يعني ان عدم الجامعية امر مشترك
بين ذلك التعريف وتعريف المص فلا ترجيح لتعريف المص على ذلك التعريف فلا يكون هو اولى منه وقد يحمل
كونه اولى منه قوله الخاصة التي هي قسيمة للكليات الاربع الخ يعني ان الخاصة التي تعرضها هنا يجب ان
يكون قسيمة للكليات الاربع كما لا يخفى وقسيمها ليس الا الخاصة المطلقة لا المطلق الخاصة فرفع
كون الخاصة المضافة عرضا عاما فتعريف المص تعريف للخاصة المطلقة فعدم تناوله للخاصة المضافة

القائل صدر [illegible]

لا يقدح

لا يقدح في جامعيته وقوله واطلاق الخاصة على المطلق والاول بالاشتراك اللفظي بيان لما يصح كون الخاصة المطلقة
موقوفا وقسيمة للاربعة على ما لا يخفى قوله فلا يكون القسمة حقيقية وذلك لتداخل بعض الاقسام في بعض بل الكليات
لا يجدي بطائل وذلك لدخول الاعراض العامة لكل شيء في خواصه وعدم اشتمال تقسيم الخارج الى الخاصة والعرض
العام على فائدة وهذا بخلاف سائر التقسيمات الاعتبارية المعتبرة عندهم اذ ليس شيء منها بهذه المثابة
على ما يظهر بالتتبع ولا اشارة الى ما ذكرنا الا قوله بل اعتبارية ووصفه بقوله لا يجدي بطائل والامر بالتأمل
وبما قررنا ظهر ان ما قيل انا لا نمنع في القسمة الاعتبارية تباين الاقسام بقيود الحيثية كما هو شأن
سائر التقسيمات الاعتبارية مبني على الغفلة عن هذه الاشارة وعدم فهم ما قصده العلامة قوله فان الشيئية
تساوق الوجود ولفظ الشيء وقد يستعمل عندهم فيما يعم الثابت في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين
والمساواة في الصدق فيكونان متساويين ولم تردد في تغاير مفهوم الوجود والشيئية ولذا قال تساوق
دون ترادف او تساوي قوله ليشمل لازم الوجود اذ ليس هذا اللازم ممتنع الانفكاك عن الماهية بل هو
ممتنع الانفكاك عن وجودها الخاص فهو ممتنع الانفكاك عن الماهية الموجودة لا عن الماهية مطلقا على ما
سيجيء بيانه قوله ولئلا يكون تقسيم اللازم الماهية تقسيم الشيء الى نفسه وذلك لانه لما يمتنع انفكاكه عن الماهية يكون
لازما للماهية قوله فان ما يمتنع انفكاكه عن الماهية الموجودة الى الشيء الخ بعد التقسيم وعدم كونه تقسيما
للشيء الى نفسه مع كون المقسم لازم الماهية الموجودة قوله اي بحيث لا وجود به يعني ان كون المقسم لازم
الماهية الموجودة يوجب اعتبار الوجود في لازم الماهية ايضا فالامتياز بينه وبين لازم الوجود انما
يكون بان يعتبر في الاول كلا الوجودين وفي الثاني احدهما وسيتضح به مرامه في بيان مطلوب هذا التقسيم
قوله يعني انها حيث وجدت كانت متصفة به اشار الى ان المعتبر في كون الشيء لازما للماهية
هو كونه بحيث اذا وجدت الماهية في الخارج او في الذهن كانت متصفة به اي يكون معه فيهما بحيث يصح
انتزاع ذلك الشيء عنها لا كونه موجودا في وجودها فان الزوجية لازمة للاربعة مع عدم وجودها
في الخارج عند وجود الاربعة فيه وعدم وجوب كونها مشعورا بها عند وجود الاربعة في الذهن
قوله او لا يمتنع انفكاكه عنها الا في وجود خاص هذا هو القسم الثاني المسمى بلازم الوجود وهو
اعم من ان يكون لازما للوجود الخارجي او الذهني على ما نبه عليه بايراد المثال بقوله كالتحيز والكلية
فتوهم المحشي رحمه الله بهذا التقسيم على التقسيم الثلاثي ثم الايراد عليه بانه خلاف ما يتبادر عن كلام

القائل هو المحقق

وهو عدم الانفكاك عن [illegible] مطلقا [illegible]

ظرف

المورد والمتوهم هو الفقيه

الخ وغير مطابق لما ذكره المص في شرح الرسالة من كون هذا التقسيم ثنائيا بعيد عن الصواب
ومناف لما سيصرح به في بيان محصول هذا التقسيم قوله وانت تعلم ان السواد كما لا يلزم مهية الانسان
لا يلزم وجودها ايضا قيل يمكن توجيه الكلام المذكور وهو كلام المحقق الرازي في شرح الرسالة
بانه اراد بلازم المهية الذي هو المقسم لازم المهية الموجودة مطلقا سواء كانت مهية
نوعية او صنفية او غيرها وبلازم الماهية الذي هو القسم الاول لازم المهية من حيث هي وبلازم
الوجود لازم احد الوجودين بخصوصه على قياس ما ذكره في توجيه كلام المص ههنا ومن البين ان
السواد للحبشي الذي هو مهية صنفية من قبيل لازم الوجود الخارجي كالتحيز للجسم وعلى هذا لا غبار على
تلك العبارة انتهى وانت تعلم ان قول المحقق الرازي لان مهية الانسان تنافيه يأبى عن هذا التوجيه
لكلام قوله والتحقيق انه يريد بلازم المهية ما يلزم النوع الخ فعلى هذا انتظم هذا الكلام وحصل المقابلة
المطلوبة بين الاقسام ضرورة كون الشخص مما يقابل النوع ويدخل اللازم بحسب احد الوجودين
في القسم الثاني ضرورة كون ما يمتنع انفكاكه عن المهية في وجوده الخاص يمتنع الانفكاك عن الشخص
ايضا على ما يشعر به قوله لوجوده وتشخصه فلا وجه لما قيل ان اللوازم بحسب خصوص احد الوجودين
عما ليس لازما للنوع ولا للشخص فاين الانفصال الحقيقي المطلق في هذا المقام بين القسمين قوله فان السواد
للحبشي انما يلزم صنفيته الخ انما يبعد لكون المراد بلازم الوجود ما يلزم الشخص بيانه ان هذا المثال وهو
سواد الحبشي ليس لازما للمهية التي هي الانسان بل هو لازم لصنفية الحبشي التي هي من جملة ما اعتبر
في تشخص الحبشي فيكون لازما لتشخص الحبشي لان لازم الصنفية المعتبرة في الشخص في تشخصه لازم
للشخص ايضا لان اللازم للازم الشيء لازم لذلك الشيء قيل ان الاولى ان يكون صنفية الحبشي من جملة
ما اعتبر في تشخصه ظاهر المنع انتهى اقول اذا كان الحبشي ما هو المتمزج بامزاج الصنف المخصوص
على ما سيصرح به كان تلك الصنفية والمزاج المخصوص مدخلة في تشخصه ويكون من جملة عوارض
المشخصة على ما تقرر عندهم في موضعه وصرحوا ايضا بكون الالوان والاشكال مترتبة على الامزجة
وبكون النماء ورتبة الصور النوعية في الكمال والنقصان تابعة لقرب الامزجة من الاعتدال
وبعده عنه قوله او للشخص من حيث هو شخص انما قيد الشخص بهذا القيد ليخرج عن هذا القسم
من اللازم لازم النوع فان لازم النوع يكون لازما للشخص ويمتنع الانفكاك عنه قطعا

القائل هو الفيح

القائل هو الفيح

اما اذا كان المراد بلازم الشخص ما يمتنع انفكاكه عن الشخص من حيث هو شخص اي لا يكون يمتنع الانفكاك عن مهيته
ونوعه على ما يدل عليه قوله رحمه الله فيكون لازما لتشخصه للمهية لا يكون لازم النوع لازم الشخص فيتقابل
القسمان قوله وان المراد بالسواد كونه اسود بطبعه الخ اي ليس المراد بالسواد الذي عد لازم الحبشي اللون
المخصوص الموصوف حتى يكون زواله عنه لعارض قادحا في كونه لازما له بل المراد كون الحبشي وهو المتمزج
بامزاج الصنف المخصوص اسود بطبعه ولا شك ان كون الحبشي اسود بطبعه لازم له غير ممكن الزوال عنه
وان زال عنه اللون المخصوص لعارض وذلك ككون الماء باردا بالطبع فانه لا يزول عنه ذلك وان تخلف عنه البرودة
لعارض قوله على ان المرض طرء يبقى على ذلك المزاج فتخلف السواد عنه ليس تخلفا عما فرض لازما له وهو المتمزج
بامزاج الصنف المخصوص وان كان تخلفا عن المتولد في الحبشة قوله ثم للبين معنيان يعني ان اطلاق البين
على هذين المعنيين انما هو بالاشتراك اللفظي دون المعنوي ومنه يلزم ان يكون اطلاق غير البين
على المعنيين المخالفين لهما ايضا بالاشتراك اللفظي دون المعنوي على ما لا يخفى قوله مع تصور النسبة الخ
بهذا الى ان كلام المص لا يصح بظاهره لانه يدل على انه لا دخل لشيء غير تصور الطرفين في الجزم باللزوم
اصلا وليس كذلك اذ لا بد في ذلك من تصور النسبة بينهما ايضا سواء كان ذلك التصور لازما لتصور الطرفين
او لم يكن قوله وانما يظهر عموم اذا اعتبر الخ يعني ان اطلاق البين بالمعنى الاخص على المعنى الاول وفي
البين بالمعنى الاعم على الثاني يدل على ان الثاني اعم من الاول مع انه لم يظهر من مفهوميهما المذكورين
هذا العموم فانه يجوز ان يكون تصور الملزوم كافيا في تصور اللازم ولا يكفي التصوران مع تصور
النسبة في الجزم باللزوم فيتحقق البين بالمعنى الاخص بدون البين بالمعنى الاعم وهذا ينافي كونه اخص
فلا بد لظهور هذا العموم من المفهومين ان يعتبر في مفهوم الاخص مع ما اعتبر فيه كون تصورهما
مع تصور النسبة كافيين في الجزم باللزوم فيكون ما اعتبر في الاخص قيدا زائدا مخصصا لما هو المعتبر في
الاعم قوله ولم يعتبر في غير البين الافتقار الى الوسط الخ يعني لو اعتبر في مفهوم غير البين الافتقار
الى الوسط لزم ثبوت الواسطة وعدم انحصار اللازم في البين بمعنييه وغير البين وذلك لان المحتاج
الى غير الوسط كالحدس مثلا غير داخل في البين ضرورة عدم كفاية تصور الطرفين مع تصور النسبة
في الجزم باللزوم ولا في غير البين لعدم احتياجه الى الوسط فلذا لم يعتبر المص في غير البين الافتقار
الى الوسط ليشمل المفتقر الى غير الوسط وينحصر اللازم في القسمين المذكورين قوله لان الوسط ما

يقرن بقوله لا يبعد ان الحس والتجربة وامثالهما وان كانت وسايط في الجزم باللزوم والتصديق لكن
لا يسمى شي منها وسطا لان الوسط ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا وليس شي منها كذلك فلا يعد
وسطا قال يعني كوم او بزوال العلة اراد بالزائل بقرينة المقابلة ما لا يكون ثبوته للموضوع دائما سواء كان
ثابتا له في بعض الاوقات دون بعض او لم يكن ثابتا له اصلا فيدخل فيه العرض الغير الممتنع الزوال الذي يتحقق
ثبوته له في وقت فلا حاجة في ادخاله الى ما قيل انه يجوز ان يكون المراد بالدائم هو الدائم وجودا وعدما
او انه يجوز ان يكون المراد بالعرض المفارق ههنا ما كان عارضا الموصوف بناء على ان الكليات
معتبرة بالقياس الى مهية ما تحتها من الجزئيات بالفعل كما هو المتبادر من الكلام **قوله** لم يرد ذكره في ذلك
لان العرض الدائم بعد حصوله لم يكن الموضوع في بعض الاوقات وجوده متصفا به وهذا القدر
كاف في كونه عرضا مفارقا **قوله** اعني المهية الموصوفة بالكلية من حيث هي هي لا بشرط عروض الكلية
موجود اذا قال رحمه الله في حاشية التجريد لا يخفى ان ليس مراد من قال بوجود الطبايع وجود افرادها
فقط كما ذهب اليه بعضهم بل المتحقق انه اذا وجد زيد مثلا وهو في ذاته حيوان ناطق فكما ان زيدا
موجود كذلك الحيوان الناطق اذ لو لم يكن موجودا لم يكن زيد موجودا العرض ان ما هو مقدم
واذا كان الحيوان الناطق موجودا كان الحيوان موجودا وكذا الناطق **قوله** فوجود وجوده في
وجوده المعروض في العبارة مسامحة **قوله** لانكر ومن يستحق ان يخاطب يعلم ان هذه
المحسوسات اذا قال صاحب المحاكمات تقريره ان القدر المشترك بين المحسوسات موجود فلا يخلو اما ان يكون
محسوسا او لا يكون والاول باطل اذ لو كان محسوسا لاختص بوضع معين واين معين فلم يكن مطابقا
لما ليس له ذلك الوضع المعين فلا يكون مشتركا فيه وقد فرضناه مشتركا هف ثم قال وفيه نظر لانه ان
اريد بقوله اختص بوضع معين انه استلزم ذلك الوضع فلا نسلم الملازمة وان اريد انه قارن ذلك الوضع
المعين فمسلم لكن لا نسلم انه لو قارن وضعا معينا لم يكن مطابقا لما ليس له ذلك الوضع وانما يكون غير
مطابق له لو كان مع ذلك الوضع دائما وهو مم وايضا ان عني بقوله لم يكن مشتركا معقولا على كثيرين
انه لم يكن مشتركا في العقل فلا نسلم لزومه وانما يلزم لو كانت الطبيعة مختصة بذلك الوضع في العقل
ايضا وهو مم لانه من العوارض الخارجية وان عني انه لم يكن مشتركا في الخارج فمسلم لكن لا يلزم
منه الخلف لان المختص بذلك الوضع في الخارج اذا حصل في العقل كان صورته كلية منطبقة على جميع

القايل هو الفتح

الافراد

الافراد انتهى اقول في الرد على الاول ان بداهة العقل حاكمة بان ذلك المعنى الواحد بما هو معنى واحد
لو كان محسوسا كان له وضع معين لا يتاتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا بذلك الوضع المعين فان ما كان
يحس او يتخيل بغير ذلك الوضع لم يكن هذا المحسوس بعينه قطعا على ما اشار اليه الشيخ بقوله فان كل محسوس
ومتخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال وفي الرد على الثاني انه قد تقرر عندهم ان المدرك
للحس بما هو محسوس ليس الا الحواس لا العقل على ما اشار اليه ايضا بقوله فان كل محسوس ومتخيل
فقوله لا يلزم منه الخلف لان المختص بذلك الوضع في الخارج اذا حصل في العقل كان صورته كلية منطبقة
على جميع الافراد ليس على ما ينبغي وبما قررنا ظهر ايضا انه لا وجه لما قيل ان فيه نظرا لانه انما يتم اذا كان
الانسان محسوسا باعتبار صدقه على كثيرين وهو غير لازم لجواز ان يكون محسوسا باعتبار وجوده في
ضمن كل واحد من الجزئيات متشخصا بتشخصه وصادقا عليها باعتبار كونه كليا مجردا عن تلك التشخصات
انتهى وذلك لان المفروض كون الانسان من حيث انه معنى واحد اي من حيث حقيقته الاصلية التي لا
يختلف فيه الكثرة غير محسوس على ما صرح **قوله** بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة
غير محسوس بل معقول صرف وذلك لما عرفت ان كونه محسوسا من هذه الحيثية ينافي كونه معنى واحدا
غير مختلف فيه معروضا للكلية قيل هذا الكلام مشهور تلقاه كثير من الحكماء والفضلاء بالقبول
ولي فيه تامل حاصله ان المتحقق وجوده في الخارج هو المهية لا بشرط شيء لا المهية بشرط الكلية
وما هو معقول صرف ليس محسوسا اصلا انما هو المهية بشرط الكلية لا المهية لا بشرط فانها كما صح انها
موجودة في الخارج صح انها محسوسة من غير تفاوت بين الوجود والاحساس بحسب الخارج كيف وهي
متحدة مع فردها المحسوس الموجود في الخارج فكما صح لذلك انها موجودة بوجوده كذلك صح انها محسوسة
باحساسه وكيف يكون الشيء الواحد محسوسا وغير محسوس والتفاوت بحسب الحيثية انما هو بحسب العقل
لا بحسب الخارج فهي في الاحكام الخارجية متحدة كان انتهى هذا ماخوذ مما في المحاكمات على ما يظهر
بالرجوع اليه واقول لا يخفى ان كون المهية لا بشرط شيء متحدا بالذات مع افراده المحسوسة لا يقتضي
الا كونه محسوسا في ضمن تلك الافراد من حيث انه عين تلك الافراد وذلك لا يستلزم ان يكون المهية من حيث
حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة محسوسة ويقال للحس بحقيقته وجوهره الذي
اشترك فيه الكثيرون واتفقوا فيه حتى ينافي ذلك كونه كليا صادقا عليها على ما بينه الشيخ وكان

القايل الفتح

القايل جلال الدين محمود

الاتيان في

كلام في نفي المحسوسية عنه من تلك الحيثية فان حاصله في دفع هذا التوهم الغالب على اوهام بعض الناس هو
ان الكلي الطبيعي كالانسان من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة موجود وهو ليس بمحسوس
فينبغي ان بعض الموجود ليس بمحسوس وظاهر ان كونه محسوسا في ضمن الافراد من حيث انه عينها وصار
جزئيا بهذا الاعتبار لا ينافي ما ادعاه من كون الكلي اعني الانسان لا بشرط معقولا صرفا غير محسوس
وذكر ان هذا التفاوت ليس تفاوتا بحسب العقل فقط كما زعم هذا القائل بل هو تفاوت بحسب الخارج
ايضا قوله وكذا الحال في كل كلي اي وكذا الحال في الكون موجودا في الخارج ومعقولا صرفا غير محسوس
في كل كلي طبيعي ذاتي لما تحته من الافراد الموجودة المحسوسة في الخارج سواء كان نوعا لها او جنسا
او فصلا قوله فالموجود واحد والموجود اثنان اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه لو كان وجود
الكلي الطبيعي في الخارج مغايرا لوجود الاشخاص لا يكون حمله عليها صحيحا ويكون من قبيل حمل
الجدار على السقف فيه تامل القول مع كونه مما لا يدل عليه كلام الشيخ محل نظر لانه اذا كان كل واحد
منهما موجودا بذلك الوجود يلزم قيام معنى واحد بمحال مختلفة وان كان الموجود مجموعهما فقط
يلزم وجود الكل بدون جزئه وكلا الامرين محال اللهم الا ان يقال اراد انه موجود اثنان في نظر
العقل والوجود كالموجود واحد في الخارج انتهى اقول وهذا امر كرره من وجوه اما اولا
فلان قول الشيخ بمعنى واحد موجود مع المغيرة المطوية بعد قوله فلم يكن معقولا على الشرايط
مختلفين وهو فرع مع انه معقول عليها يدل على ذلك كما لا يخفى على ان مراده [illegible] من قوله فان الموجود
واحد والموجود اثنان ان يجوز ان يكون لتحقيق الحال وبيان ما هو الواقع الا ان هذا ما لا يقول
كلام الشيخ واما ثانيا فلان كون كل واحد منهما موجودا بذلك الوجود لا يكون من قيام
معنى واحد بمحال مختلفة مستحيل اذا لم يكونا متحدين بوجه وليس كذلك فان الانسان لا بشرط وان كان مغايرا
لزيد مثلا بوجه فهو متحد معه من وجه ايضا وبهذا صح كونهما موجودين بوجود واحد على ان كون الوجود
معنى وعرضا محل بحث اذ هو من الامور الاعتبارية الانتزاعية الصرفة الخارجة عن معنى الوجود الوضعي
الذي هو الموجود الخارجي عند الاكثرين واما ثالثا فلان الحمل لمراده [illegible] من قوله فالموجود اثنان
انه اثنان في نظر العقل لا في الخارج على ما زعمه بعض الناظرين فيه ايضا قرينة عليه بلا مرية كما لا يخفى على
من له ادنى دراية قوله والقيد الاخير لاخراج المحمولات التي لا يكون الغرض منه افادة التصورية

القايل هو الفتح

قطعه

بلغ

كما زعم هذا القايل هو الفتح

يعني ان اللام في قوله لافادة لام الغرض على ما هو المتبادر وان الغرض من الحمل شيء على شيء قد يكون
افادة تصور ذلك الشيء كما في المطالب التصورية من اقسام المقول في جواب ما هو وجواب اي شيء وغيرهما
وقد يكون افادة التصديق بثبوته لذلك الشيء الآخر كما في المطالب التصديقية فقوله ما يقال عليه شيء
الحملان كلها وقوله لافادة تصوره اي تصوره بحسب الحقيقة او بما صدق عليه بالتحديد
والرسوم يخرج المحمولات التي ليس حملها لافادة التصور ثم لا يخفى ان هذا التعريف وان لم يتناول
المباين لعدم صحة قوله وحمله على ما يباينه لكنه يتناول الاعم والاخص المفيدين للتصور فالمتأخرون
لما لم يعتبروا التعريف بالاعم والاخص اوجبوا عنه باشتراط المساواة فتعريف المعرف بهذا
التعريف عندهم كتعريفهم الدلالة الالتزامية بالدلالة على الخارج سواء كان لازما عقليا او عرفيا
او لم يكن مع اشتراطهم كون الخارج لازما عقليا او عرفيا وسيجيء في كلام المحشي ما يدل على كون هذا
التعريف منا ولا للاعم والاخص تصدى للاخراجهما عن هذا التعريف بارتكاب التكلفات البعيدة
فقد بعد عن المرام وغفل عن كثير من العبارات المذكورة في هذا المقام وعن فائدة الاشتراط
المساواة لخروج للخاص والعام فعليك الاحاطة باطراف الكلام قوله والمراد بالافادة ما هو صفة
المقول لا ما هو صفة القايل يعني ان المتبادر من افادة التصور ان يكون مفيدا مغايرا بالذات
للمستفيد فلو جعل الافادة المأخوذة في هذا التعريف صفة للقايل يخرج المعرف الذي يحصله القايل
لنفسه لا لغيره ضرورة عدم كون القايل مغاير النفس بالذات فلا بد ح ان يتكلف ويراد بها ما هو
اعم مما يكون المفيد مغايرا للمستفيد بالذات ليشمل هذا المعرف واما اذا جعل صفة للمقول فيشمله
من غير تكلف ضرورة كون المقول مغايرا بالذات للمستفيد هذا وينبغي ان يعلم ان الافادة
صفة للقايل او المقول بحسب الظاهر والمتعارف المشهور وهو المراد ههنا فكونها صفة للمبدأ
الفياض بحسب الحقيقة على ما ذهب اليه المحققون لا ينافي ذلك وبما قررنا ظهر انه لا يرد ما قيل يرد
عليه ان حمل الافادة على ما هو صفة للقايل انما يحتاج الى التكلف لو كان افادته افادة حقيقية
حيث يلزم ح ان يكون القايل فاعلا وقابلا معا فلا بد من ملاحظة التغاير الاعتباري كما في معالجة
الطبيب لنفسه وهو تكلف واما اذا كانت افادته بمعنى مدخليته في افادة المبدأ الفياض فلا يحتاج
الى تكلف اذ لا محذور في كون القايل مع بعض احواله وافعاله علة لحصول المعقول قوله ولا يلزم من ذكر

ونهذا التعريف على الفتح وغيره

ط

القايل هو الفتح

ان لا يكون محمولا اقول ومما يجب ان ينبه عليه ههنا هو ان مجرد كون الموقوف محمولا على الموقوف كما هو لازم
كونه قابلا للمنع وانما يكون مستلزما له لو كان من المطالب التصديقية واما اذا كان من المطالب التصورية
وكان المقصود بالذات منه التصور كما صرح به المحشي فلا يكون قابلا للمنع قطعا ضرورة كون المنع طلبا
للدليل على مقدمة فلا تغفل لما قيل انه يرد عليه انه لو كان الموقوف محمولا على الموقوف لتوجه المنع الى هذا
التعريف بان لا نم كون الموقوف محمولا ولا يدفعه هذا الجواب لكونه منعا والحاصل انه لو لم يكن الموقوف
محمولا على الموقوف وكان تصويرا محضا يبطل هذا التعريف لاشتماله على كونه محمولا وان كان محمولا عليه
يمنع صحة هذا التعريف مستندا بجواز ان يكون التعريف تصويرا محضا لا حمل فيه اصلا انتهى **قوله**
فلم ان يقول المراد بما يحال من شانه ان يحمل فيشمل هذا التعريف جميع المعرفات اذ ما من موقوف الا
ومن شانه ان يحمل على موقوفه وذكر بان لا يقصد منه التصوير ويجعل من المطالب التصديقية **قوله**
يخدش هذا اي يخدش ما قرره بعض المتاخرين من انتفاء الحمل فيه وذلك لان عدهم الحد من حيث انه حد
بالنسبة الى المحدود من اصناف المقول في جواب ما هو وتفسيرهم المقول بالمحمول يوجب كون الحد
من حيث انه حد مقولا ومحمولا على المحدود وهذا انما يخدش اي يجرح ما قرره بعضهم من انتفاء الحمل
في التعريف وبما قررنا من معنى كون الموقوف من شانه ان يحمل ومعنى عدهم الحد بالنسبة الى المحدود
من اصناف المقول في جواب ما هو ظهر انه لا وجه لما قيل ان في هذه الخدشة تاملا فانه بعيد بعيد
ما يجوز حمله بالفعل عليه على ما من شانه ان يحمل عليه فلا مانع من ذكره في المقول والى النهي وذلك
لان عدهم الحد بالنسبة الى المحدود من اصناف المقول في جواب ما هو كالجنس والنوع يقتضي كونه
مقولا ومحمولا على المحدود من حيث انه حد بل يقتضي كونه مقولا بالفعل كنظيره على ما لا يخفى **قوله**
فان تصور الماهية قد يحصل بدون الموقوف يعني ان المراد من قوله ما يستلزم تصوره تصوره
هو استلزام تصوره اي تصور كان تصوره على ما هو المتبادر فيكون تصور الماهية بهذا
المعنى مستلزما لتصور لتصور موقوفها ثم فان تصورها بالوجه الذي هو على الكسب حاصل
مع عدم حصول تصور موقوفها والسر في ذلك ان توقيف الماهية تصوير لها بصورة معينة
وبيان لان تلك الصورة هي المعنى بها فلا جرم يكون تصور تلك الصورة اي تصور كان
تصورا للماهية المعنى بها تلك الصورة بخلاف العكس فان تصور الماهية لا يحصل من قبل تلك الصورة

القايل هو الفنري

القايل جلال الدين محمد وتبعه الفنري [illegible]

اذ في

وان كان

وان كان تصور تلك الصورة لكن تصور هالها الحاصل بالوجه الذي هو على هذا التصور ليس تصورا
لتلك الصورة بالضرورة وبما قررناه وبيناه ظهر انه لا وجه لما قيل انه يمكن دفع هذا المنع بانه لو كان
المراد استلزام تصوره تصوره مطلقا لم يصدق على موقوف اصلا خصوصا ما عدا الحد التام فلا بد
ان يكون المراد استلزام تصوره في الجملة وح لا شك في صدقه على الموقوف باعتبار تصوره الحاصل
من الموقوف **قوله** لا يخفى ضعفه وتكلفه اما الثاني فلان تقييد الاستلزام بما يكون بطريق النظر
مع ان المتبادر منه هو العموم تكلف ظاهر واما الاول فلان الاعتماد في التوقيف على مثل هذه القواعد
البعيدة مع وجوب كون التعاريف محمولا على ما يتبادر منها ضعيف قطعا وبما قررنا ظهر ضعف
ما قيل ان الاعتراض على التوقيف بانه لم يكن الا بطريق الاستدلال فيكفي في توجيه التوقيف المذكور
تبادر النظر ولا دليل على بطلانه **قوله** ترك المباين لخروجه عن الموقوف باعتبار الحمل فيه بهذا
يدل على صدق التوقيف المذكور على العام والخاص مع عدم خروجهما عنه وايضا قول المص فلا يصح
بالاعم والاخص صريح في ذلك على ما لا يخفى هذا اما وعدنا كما سابقا **قوله** سواء كان بوجه مساو
او اعم او اخص فيه ان هذا انما يتم اذا ثبت ان التصور بالوجه الاعم او الاخص مطلقا او من وجه
قد يكون نظريا محتاجا الى التوقيف وهو غير بين ولا مبين لجواز ان يكون كل ذلك ضروريا
اقول قد سبق ان التحقيق ان المتصور في التصور بالوجه حقيقة انما هو الوجه وذو الوجه انما
هو متصور بالعرض ومن البين ان الوجه اذا كان نظريا كان تصوره وتصور ما هو وجه
له كلاهما محتاجا الى النظر وكون ذلك الوجه نظريا بالقياس الى ما يساويه وبديهيا بالقياس الى
ما هو اعم منه او اخص على ما قيل ايضا مما لا وجه له فانا نعلم بالضرورة ان المتبينات كما يكون نظرية
نظرية باعتبار فصولها القريبة وخواصها اللازمة كذلك يكون نظرية باعتبار اجناسها
وفصولها البعيدة واعراضها العامة وان تصور النفس والعقل باعتبار التجرد على ما ادعاه
نظري وامثال ذلك اكثر من ان يحصى **قوله** نعم يشترط في الموقوف التام سواء كان حدا تاما او
رسما تاما حقيقيا او اسميا اذ لا بد في الاول من ذكر الفصل القريب وفي الثاني من ذكر الخاصة
اللازمة فيكون مساويا للمحدود والمرسوم **قوله** وما كان في اسم الاسم اي من المفهوم الاجمالي
الذي وضع الاسم بازائه فيكون اشارة الى الحدود الاسمية انما هي شارحة لمفهوم الاسم قال السيد في التعريف

القايل هو الفنري

القايل هو الفنري

القايل هو الفنري

قدس سره لا يخفى ان اسم كل علم موضوع بازاء مفهوم اجمالي شامل له فاذا فصل موضوع في تعريف
ذلك المفهوم نفسه كان حدا له بحسب الاسم وان بتبين لازمه كان رسما له بحسبه وعلى التقديرين فهو رسم لذلك
العلم مميز له عن غيره واما حده الحقيقي فانما هو بتصور مسائله بل بتصور التصديقات المتعلقة
بها وليس ذلك من مقدمات الشروع فيه انتهى قوله ولم يذكر في الحد الاخص اي مع انه ذكره في الرسم لعدم الحاجة
ضرورة امتناع كون الشيء اخص منه والا لتحقق الكل بدون جزئه وانه بديهي البطلان قوله
اخص منه بحسب العارض وهو كونه موقفا للموقف ومساويا له بحسب الذات اي بحسب ماهيته التي هو بها هو قوله
والاعذب ان يقال المراد بالاخص هيهنا اي في مقام نفي صحة التعريف بالاخص ان يكون اخص بحسب حمل
المتعارف وهو ان يكون محمولا على الافراد ولا يكون المحمول عين الطبيعة وقوله اعني يصدق الخ
بيان للمنفي الذي هو الموقف الاخص بحسب الحمل المتعارف قال في حاشية الحاشية الخ بقوله والاعذب
الا انه يمكن توجيه الجواب الاول بحيث يرجع الى ما ذكر انتهى ولعل وجهه ان يراد بالعارض ما يعرض الذوات
التي هي الافراد وهو نفس المفهوم الذي جعل موقفا للموقف فانه وان كان ذاتا من الذوات وفردا من الموقف
المطلق فهو عارض بالنسبة الى افراده وما صدقاته فحاصل الجواب ان اخصية موقف الموقف انما هو
بحسب نفس مفهومه الذي يكون الحمل باعتباره غير متعارف واما بحسب ذاته وافراده التي يكون الحمل
باعتبارها متعارفا فهو مساو للموقف المطلق والاخصية المنفية ههنا هو ما يكون بحسب الحمل المتعارف
وصدقه على افراده لا ما هو بحسب نفس المفهوم والحمل غير المتعارف وما ذكرتم من اخصية موقف الموقف
انما هو من قبيل الثاني دون الاول فلا يقدح في المساواة المعتبرة بين الموقف والموقف قوله
بطريق الموقف الطبيعية فانه جعل المحمول نفس الطبيعة وسلبت عن افراد الموضوع لا بطريق
متعارف هو سلب صدق المحمول على الموضوع بل بطريق غير متعارف هو سلب نفس المحمول عن الموضوع
قوله اما بما يكون مساويا بالضرورة اي يعني انه لا يصح التعريف بالمساوي من حيث انه مساو سواء
كان المساواة بينهما تمتنع الانفكاك عنهما او لم يكن فتعريف احد المتضايفين بالآخر لا يصح
قطعا بخلاف مثل تعريف الزرافة بحيوان يشبه جلده جلد النمر فانه لا يصح لمن لم يعرف النمر
فانه تعريف بالمساوي وجهله ويصح لمن يعرفه اذ هو اجلى عنده قوله كتعريف النار بالجوهر الشبيه
بالنفس فان النفس اخفى من النار ومن شانها الخفاء ايضا ولذا لا يعرفها الا الكاملون العارفون

بانه لقوله

بانه لقوله عليه الصلوة والسلام من عرف نفسه فقد عرف ربه ووجه الشبه بين النار والنفس كونهما
جوهرين نورانيين قوله بانها الخفيف المطلق وهو الذي لا يكون المضاف بالخفيف مقتضية
الى امر آخر بخلاف الخفيف المضاف ويقابلهما الثقيل المطلق والثقيل المضاف والخفة كيفية
تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على مقعر فلك القمر والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث
ينطبق مركزه على مركز العالم قوله فليس فيه الحركة الثانية التي هي تحصيل صورة الكاسب مع ان
عليها مدار الفكر عند الاكثرين وان تحقق الحركة الاولى التي هي تحصيل المبادي واعلم ان
اطلاق الحركة على الانتقالات المتناهية الفكرية ليس على سبيل الحقيقة قال الشيخ العلام في حاشيته
على حاشية المطالع ان الحركة على ما حقق في موضعه تستلزم ان يكون للمتحرك في كل آن يفرض في
زمان الحركة فرد من المقولة التي فيها الحركة لا يكون له في الآن السابق ولا في الآن اللاحق و
كان الزمان قابلا للقسمة الغير المتناهية والآنات المفروضة فيه غير متناهية كذلك الآنات المفروضة
من هذه المقولة للمتحرك والنفس في صورة الفكر ليست كذلك اذ ليس لها في زمان الفكر الا العلم
بمعلومات متناهية كالجنس والفصل في الصغرى والكبرى انتهى قوله اذ في المركب والفصل لا يجب تقديم
الجنس يعني ان مدخلية الصناعة في المركب من الجنس والفصل انما يكون اذا كان تقديم الجنس على الفصل
في الحد التام على ما جعلوه قاعدة لتحصيل صورة التعريف واجبا ويكون عدمه مؤديا الى الخطأ
في الحد وليس كذلك اذ لو لم يكن يراعي تلك القاعدة وقدم الفصل على الجنس كان ايضا موصلا الى الحد
وصورة مطابقة له على ما صرح به الشيخ ومجرد كون تقديم الجنس على الفصل اولى من عكسه على ما صرح
به الشيخ غير كاف في مدخلية الصناعة فيه كيف ووضع الصناعة ورعاية قواعدها انما هو للعصمة
عن الخطأ فاذا لم يكن عدمه مؤديا الى الخطأ لم يكن لها مدخل فيه قطعا وبما قررنا ظهر انه لا وجه
لما قيل ان تقديم الجنس على الفصل بمنزلة اجزاء الصورية للمركب من الجنس والفصل لكونه انسب او اولى
او واجبا في وقوعه على الوجه الاليق وهذا كاف في اعتبار هذا المركب ومدخلية الصناعة
فيه قوله والاولى ان يقال ليس للصناعة مدخل في تحصيل اجزائها الخارجية بخلاف الاجزاء المحمولة
وذلك لان تحصيل الاجزاء الخارجية بخصوصها وتميز بعضها عن بعض انما يكون من طرف الحس

او بادلة عقلية لا بقواعد منطقية بخلاف الاجزاء العقلية فان تحصيلها وتمييزها يكون بقواعد عطاها
الصناعة قيل يرد على التوجيه الذي اختاره ان الاجزاء الخارجية ربما يكون نظرية مكتسبة من
القواعد اش ره فلا جرم يكون للصناعة مدخل في تحصيلها كالاجناس والفصول بعينها اقول اذا كانت
تلك الاجزاء نظرية كان تمثلها وحصولها في الذهن موقوفة على تمثل اجزائها تمامها فيه على اي ترتيب
اتفق فلا يكون فيه الحركة الثانية التي هي لتحصيل صورة الكاسب كما ان تمثل كلها في الذهن كان
كذلك فلا تغفل قال المص ولم يعتبروا بالعرض العام وذلك لان المقصود اما الاطلاع على الذاتيات او التمييز
التام عن المباينات وشيء منهما لا يحصل بالعرض العام واما من لم يعتبر الامتياز التام فيه ولم يشترط
كونه مساويا للمعرف فاعتبره في الرسوم الناقصة اذ يحصل به التمييز في الجملة وعن بعض المباينات
قال المص وقد اجيز في الناقص ان يكون اعم اش ره بلفظ قد واجيز بلفظ المجهول اشارة الى ضعف التجويز على
ما اش اليه المحشي العلامة سابقا بقوله والمص ساق ذكرهما في الاقوال الضعيفة قوله وحاصله
بعض المحققين وهو السيد الشريف قدس سره حيث قال في حاشية التجريد سمي تعريفا لفظيا اذ المعنى الابد
الصورة حاصلة وتعينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة
المشار اليها فالحكم انما التصديق والحكم بان هذا اللفظ موضوع بازاء ذلك المعنى فلذلك كان قابلا للمنع
فيحتاج الى النقل من اصحاب اللغة او الاصطلاح انتهى قوله وانت خبير بانه اذا كان الغرض معرفة حال
اللفظ يعني انه كونه من المطالب التصديقية انما يتحقق اذا كان الغرض منه معرفة حال اللفظ انه موضوع
لذلك المعنى فلا شك ان المطلوب منه هو التصديق بانه موضوع لذلك المعنى على ما صرح به بعض المحققين
ولكن هو بهذا الاعتبار لا يصلح ان يكون من المطالب بل البحث عنه على هذا الوجه يكون بحثا لغويا
متعلقا باهل اللغة دون ارباب المطالب واما اذا كان الغرض منه تصوير معنى اللفظ على ما يقتضيه
كونه معرفا فليس كذلك اي تعليقه من المطالب التصديقية بل هو من المطالب التصورية قوله
وكيف اي وكيف لا يكون من المطالب التصورية اذا كان الغرض منه تصوير معنى اللفظ وقد
عقل القوم تقدم مطلب ما الاسمية اي الشارحة لمعنى الاسم على جميع المطالب من مطلب هل البسيطة
والمركبة ومطلب ما الحقيقية بانه ما لم يفهم معنى اللفظ لم يمكن طلب التصديق بوجوده فلا يتمشى
طلب حقيقته الذي هو مطلب ما الحقيقية ولا التصديق بهلية المركبة فان هذا الكلام في بيان

التعليل

القايد هو النفي

ره

التعليل منهم انما يتم اذا كان التعريف اللفظي الذي الغرض منه تصوير معنى اللفظ داخلا في مطلب ما اذ لو
لم يكن داخلا فيه لم يتم هذا الكلام منهم لجواز ان يتصور معنى اللفظ ثم يطلب هلية البسيطة الى
اخر المطالب من غير حاجة الى مطلب ما الشارحة وهذا ظاهر لا سترة به فلا وجه لما قيل ان ما ذكره
انما يتم اذا لم يكن لمطلب ما الاسمية صورة غير التعريف اللفظي وهو ممنوع بل الظاهر ان التعريفات الاسمية
داخلة في مطلب ما الاسمية اتفاقا ومن البين انه يكفي لتقدم هذا المطلب على سائر المطالب تقدم
التصور الحاصل بالتعريف الاسمي عليها سواء كان التعريف اللفظي من المطالب التصورية او التصديقية
انتهى قال المحشي العلامة في حواشي حاشية التجريد لنا مطلبان ما مطلب ما ويطلب به التصور ومطلب
هل ويطلب به التصديق والتصور على قسمين تصور بحسب الاسم وهو تصور الشيء باعتبار
مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج وهذا التصور يجري في الموجودات
قبل العلم بوجودها وفي المعدومات ايضا والطالب له ما الشارحة للاسم وثانيهما تصور بحسب الحقيقة
اعني تصور الشيء الذي علم وجوده والطالب لهذا التصور ما الحقيقية وكذا التصديق ينقسم الى التصديق
بثبوت الشيء في نفسه والى التصديق بثبوته لغيره والطالب للاول هل البسيطة وللثاني هل المركبة
والشبهة في ان مطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل البسيطة فان الشيء ما لم يتصور مفهومه
لم يمكن طلب التصديق بوجوده كما ان مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقية اذ ما لم
يعلم وجود الشيء لم يمكن ان يتصور من حيث انه موجود ولا ترتيب ضروريا بين هل المركبة
وما الحقيقية لكن التقديم الثانية انتهى قوله ولا التصديق بهلية المركبة قال الشيخ في برهان
الشفاء مطلب هل على قسمين احدهما بسيط وهو مطلب هل الشيء موجود كذا او ليس موجودا
كذا فيكون الوجود رابطة لا محمولا قوله وان حصل بعد القاء لفظ لم يعرف معناه فحينئذ
يتصور الطلب الخ يعني ان الطلب كما يكون لاستحصال الصورة كذلك يكون لاحضارها ايضا فان
صورة الخلاء اذا كانت مخزونة عند احد ولم يكن مستحضرا اياها فاذا القي عليه لفظ الخلاء وقيل الخلاء
محال فلا شك في انه يصح منه ويتصور ان يطلب معنى الخلاء ويسأل عنه بما بان يقول الخلاء فيجاب
بانه بعد موهوم فهذا الجواب تعريف لفظ الخلاء وهو وان كان بمنزلة التصور ابتداء من حيث انه لا حاجة
فيه ايضا الى استحصال صورة معنى الخلاء لكنه مغاير له من حيث انه مسبوق بلفظ الخلاء الذي لم نفهم

القايل هو النفي

ثم ذلك انما بتصور والتصديق مقدم على التصديق

على الاطلاق والآخر مركب وهو مطلب هل الشيء موجود كذا

والغرض منه احضار الصورة المخزونة لمعنى الخلاء ح

ولم يحضر معناه بخصوصه عند القائل بخلاف التصوير ابتداء اذ يحضر دالة اللفظ فيه يفهم المعنى
يحضر في المدركة ولذا لا يصح فيه الطلب وعدّه من المطالب وبما قررنا وخلصنا به معنى كلامه ظهر
ظهر بطلان ما قيل في بيانه ان تلخيصه ان التعريف اللفظي ليس من المطالب التصديقية قطعا على ما بيّن
آنفا لكن ليس من المطالب التصورية ايضا على سبيل الحقيقة ضرورة انه ليس فيه تحصيل صورة
غير حاصلة بل جعله منها وعدّه مطلبا تصوريا من مطالب ما انما وقع على ضرب من المسامحة وتشبيه
احضار الصورة الحاصلة بتحصيل الصورة الغير الحاصلة لكون ذلك الاحضار مسبوق باللفظ
لم يحصل احضار تصور معناه بخصوصه منه ويصح طلبه كما في صورة التحصيل والكلام في المراد من
من المطالب التصورية او التصديقية اعم منها حقيقة او تشبيها انتهى وينبغي ان يعلم ان التعريف
اللفظي سواء كان من المطالب التصورية او التصديقية معا بل للتعريف الحقيقي قال السيد الشريف
قدس سره في حواشي حاشية التجريد تقسيم التعريف اولا الى الحقيقي واللفظي والاول الى التعريف بحسب الحقيقة
سواء كان حدا او رسما والى التعريف بحسب الاسم فالتعريف بحسب الاسم قسم من التعريف الحقيقي القسيم
للفظي فلا اللفظي ما هو بحسب الاسم كما توهم بعض والحقيقي بقسميه يحصل الصورة في اللفظ لا
يحصلها بل يعينها انتهى ومنه ظهر انه لا يتوهم ان احضار الصورة المخزونة لا سيما فكيف
يكون التعريف اللفظي تعريفا حقيقيا وانتصابه بالاحضار هو اللفظ المرادف لا معناه
وهو مباين للمعنى ولفظ الاول فلا يتصور هنا كون تعريف حقيقي اصلا قوله وفيه مراتب متفاوتة
اي في استحصال الصورة الغير الحاصلة في الخزانة مراتب متعددة متفاوتة ذاتية وعرضية تماما
ونقصانا افرادا او تركيبا قوله فالتعريف اللفظي داخل في المطالب التصورية اي اذا كان
الغرض من التعريف اللفظي تصور المعنى اللفظي فهو داخل في المطالب التصورية وفي مطلب ما
وذلك لما ذكرنا من تعليل القوم ومن تفصيل مراتب التصور لما قال الصدر الشيرازي من ان
المقاد به هو تصور الموضوع له من حيث انه معنى اللفظ الذي قصد تعريفه وتعيين مدلوله
وقوله وهذا التصور لم يكن حاصلا بيان لما يصحح كون هذا مقصودا من التعريف اللفظي
ومعنا داله دون غيره قوله بل الغرض منه تصوره بذاته اي بل الغرض من التعريف اللفظي تصور
المعنى واحضاره في المدركة بذاته ونفسه لا بوصفه الذي هو كونه معنى هذا اللفظ قوله اذ



غرضه تحصيل هذا التصديق يعني ان تصور مدلول اللفظ الخلاف انما هو لتوقف التصديق بثبوت
الاستحالة له ومن البيّن ان هذا التصديق انما يتوقف على تصور ذات هذا المدلول ونفسه لا على
تصوره بعنوانه ووصفه الذي هو كونه موضوعا له لهذا اللفظ وذلك حال الانكار المنصف واما
انكار المعاند فلا يتقيد بحد قطعا قوله ويشهد عبارتهم كقولهم القول يطلق تارة على الملفوظ
وتارة على المعقول بانه ليس مشتركا معنويا والا لقالوا وهو يعم الملفوظ والمعقول وكذا الحال
في المقتضية فامرها داير بين الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز والثاني اولى على ما تقرر بين اهل
العربية قوله بالنظر الى المفهوم اي بالنظر الى ما يفهم من القضية من ثبوت شيء لشيء او نفيه عنه
كما في الحمليات او ثبوت نسبة على تقدير اخرى او نفيها عنه كما في الشرطيات المتصلة او تنافي النسبتين
او لا تنافيهما كما في المنفصلات على ما يفهم من قوله ومنشأ ذلك اشتماله على النسبة التي لها قوله مع قطع
النظر في الواقع اي من الخصوصيات الكائنة لذلك لكون الثبوت او النفي بديهي الصدق او الكذب
وكذا حال التنافي قوله فان شأن الحكاية اي شأن الحكاية من حيث انها حكاية المطابقة مع الواقع
الذي هو المحكي عنه او عدم المطابقة معه فيجري فيها الصدق والكذب اللذان هما المطابقة للواقع
وعدمها بخلاف النسب الانشائية فانها ليست حكاية عن شيء وبخلاف الامور المتصورة من حيث
انها متصورة فانها بهذه الحيثية ليست حكاية عن شيء اصلا على ما لا يخفى قوله يجري عليه الاعتراض
بعدم المطابقة وذلك لانه اذا تصور وتعرض فيه بكونها حكاية عن زيد مثلا كما كان ادعى كونها
مطابقة لزيد فيجري عليه الاعتراض بانها غير مطابقة له وفي هذا الاعتراض عليه تخطئة له قطعا
وكذا حال المخبر في خبره ولذا قال بعض المحققين من اهل العربية ان مدلول الخبر هو الصدق
والكذب احتمال عقلي وهذا والتخطئة هو النسبة الى الخطأ وفي الصحاح القاموس خطأ وخطأه وخطّيه
قال له اخطأت ولا شك ان الاعتراض بعدم المطابقة والتخطئة لا يجري في الانشاءات
وساير المركبات الناقصة لعدم ادعاء قائليها المطابقة في شيء منها هكذا ينبغي ان يفهم هذا
المقام قوله ولعلك تفهم من هذا التفصيل ان قول القائل كل كلامي كاذب يشير الى ما اجاب به في
بعض رسائله عن المغالطة المشهورة المسماة بجذر الاصم وهي انه لو قال القائل
كل كلامي في هذا اليوم كاذب ولم يقل في هذا اليوم غير هذا الكلام لزم ان يكون ذلك الكلام

صادقا او كاذبا معا لانه ان كان صادقا في نفس الامر لزم ان يكون المحمول وهو كاذب صادقا على
موضوعه وهو قول القائل كلامي فيكون كلامه كاذبا وليس كلام الا كلامي كاذب فيلزم ان يكون
كاذبا وقد فرض انه صادق وان كان كاذبا في نفس الامر لزم ان لا يصدق هذا المحمول على موضوعه
الذي هو قوله كلامي فيلزم ان يكون هذا الكلام صادقا لوجوب اتصاف الكلام الخبري بالصدق
او الكذب وامتناع خلوه عنهما مع انه فرض كونه كاذبا والجواب عنها على ما ذكر المحقق العلامة في
هذه الرسالة هو ان حقيقة الخبر الحكاية عن النسبة الواقعية اما على الوجه المطابق فيكون
صادقا او على الوجه الغير المطابق فيكون كاذبا فلا يمكن ان يكون حكاية عن النسبة التي هي
مضمونه وتوضيح ذلك ما حقق في موضعه من ان مرجع احتمال الخبر للصدق والكذب الى امكان
اجتماع النسبة الذهنية مع ثبوتها ولا ثبوتها ولا شك انه اذا كانت حكاية عن نفسها باعتبار
وجودها في الذهن كما في قولك هذا الكلام صادق او كاذب مشيرا الى نفسه هذا وكانت هي بعينها
الواقع المحكي عنه فلا يمكن اجتماعها مع انتفائها ضرورة امتناع اجتماع الشيء مع عدمه ولهذا قال
احد هذا الكلام صادق مشيرا الى نفسه هذا الكلام لا يكون خبرا بل لا يكون له محصل فان النسبة
التي هي مضمونه لا ينتهي الى الحكايات حتى في الواقع بل تدور على نفسها ولعل الشارح ذكر ان القصد
هو الصورة الذهنية التي يقصد بها الحكايات عما في الواقع فلا يكون حكاية عن نفسها اذ
حكاية الشيء عن نفسه غير معقول ولاجل ذلك صار احتمال المطابقة واللامطابقة من خواص
التصديقات فاما الصورة ما لم يقصد في الحكايات عن امر واقعي فيها التخطئة والتغليط
انتهى قوله وفي الثاني نظر لان التصورات مطابقة الخ وما قيل لعل المراد من مطابقة الامر
الذهني بقرينة المقام مطابقة النسبة الحكمية وح لا نقض بالتصورات فهو مما لا يذهب اليه
في التعاريف كما لا يخفى واورد على كون التصورات مطابقة ان المراد بالمطابقة ان كان
المطابقة مع المأخذ فلا نم ان التصورات لا يحتمل عدمها اذ قد يؤخذ من شبح انسان صورة
فرسية وان كان المطابقة مع ما له تلك الصورة فالتصديقات كلها ايضا مطابقة فان
الكواذب منها مطابقة لذوي الصور بها ضرورة ان صورة الوقوع مطابق للوقوع و
صورة اللاوقوع يطابق اللاوقوع واجاب عنه المحقق العلامة في بعض رسائله بان المراد بالمطابقة

ن

يتو

صر

لا يجري هو
القايل هو النفي

مع ما في نفس الامر

مع ما في نفس الامر بان يكون في نفس الامر شيء يطابقه تلك الصورة والتصورات لا يحتمل عدم المطابقة
مع ما في نفس الامر لان كل متصور فهو موجود في نفس الامر ضرورة اتصافه فيها بالمفهوم وجود
واقله المفهومية فهو موجود فيها اذ الموصوف بالوجودي موجود في ظرف الاتصاف على
ما شهد به بحث الوجود الذهني واما التصديقات فليس للكواذب منها تحقق في نفس الامر قطعا
بل ليس تحقق الا في منشأ المصدق بها والدليل المستفيض في التصورات لا مجال له فيها
كما لا يخفى انتهى اقول ولعل ذلك لاجل ان المطابقة في التصديقات انما يكون للنسبة الحكمية
مع الواقع ولا شك انها في الكواذب غير مطابقة لما في الواقع قوله وتحقيق ذلك ان التوقف لما
كان في عدم استلزام التوقف التبييني للخبر بالصدق الموقوف بالخبر للدور غموض وخفاء
حققه ويبين الوجه الصحيح لذلك وان الحاصل انه يجوز ان يعرف الخبر توقفا نسبتها بالصدق الموقوف
بالخبر توقفا نسبيا لان اللازم توقف حضور الخبر عند المدرك على حصول الصدق المتوقف
على حصول الخبر ابتداء فالخبر في حضوره موقوف على حصول الصدق وفي حصوله ابتداء
موقوف عليه فيكون موقوفا وموقوفا عليه ليس من جهة واحدة فلا دور وقوله اذا كان في
تصوره مستلزما لتصور الشيء اشارة الى ما به يصح كون هذا الامر موقوفا وقوله لان التوقف
في الحصول ابتداء لا استلزام التوقف في الالتفات على معنى جواز حصول هذا الفرض من
الامر المفروض انه توقف هذا الامر المحقق لهذا الفرض وهو الصدق فيما لا خفاء فيه في حصوله
على حصول الخبر ابتداء الا استلزام التوقف حضور الخبر على نفسه وهذا التحقيق مأخوذ مما
اورده المحقق الطوسي في هذا المقام في شرحه للاشارات قوله لانه وضع وجوده واثبت
له شيء ولعل تخصيص وجه التسمية بالحملية الموجبة المقتضية لوجود الموضوع لاجل ان وجه
هذا الاسم حملية حقيقية في عرف اهل اللغة قال المحقق الطوسي في شرحه للاشارات وما يعدل
الحملي فيه اعني السالبة يسمى ايضا حمليا لان الاعدام قد تلحق بالملكات في بعض احكامها
وقال شارح المطالع نقلا عن صاحب الكشف انه سمي محمولية المحمول ثبوته لشيء وموضوعية
الموضوع ثبوت شيء له وبما ذكرنا ظهر انه لا وجه لما قيل انه لا وجه لزيادة الوجود وتخصيصه
بالاثبات وكذا في التسمية توجيه تسمية المحمول من الوجهين ليس وجها لاختصاصه بالمحمول الموجبة

توقفه في الالتفات والحضور على حضور
الخبر حتى يلزم ح

العامل هو النفي

قوله وليس باجتماع المعاني في الذهن بهو كونها موضوعة ومحمولة اي ارادوا بالمعاني مجموع الموضوع والمحمول ويكونها موضوعة ومحمولة اتصافها بالموضوعية والمحمولية اي ليس مجرد اجتماع ما هو الموضوع والمحمول في الذهن مستلزما للاتصاف بالموضوعية والمحمولية بل يحتاج في هذا الاتصاف الى ان يعقل الذهن مع اجتماع هذين المعنيين في الذهن والنسبة بينهما بايجاب او سلب وقيل انه اراد بكونها موضوعة ومحمولة النسبة بينهما كما ان بعضهم عبر عن النسبة بموضوعية الموضوع والحاصل انه ليس مجرد اجتماع الطرفين في الذهن كافيا في حصول النسبة بينهما بل يحتاج في حصولها الى ان يدرك الذهن بعد اجتماعهما فيه وتصوره لهما معا النسبة على وجه الايجاب او السلب انتهى اقول لا يخفى عدم انطباق هذا الوجه على كلام الشيخ بل هو كلام منتظم على ما يظهر بادنى تامل قوله وعند ارتفاع الشك ينضم الى الادراكات الحاصلة ادراك آخر فيكون هناك مدركه كي سوى الامور الثلثة لامتناع ان يكون الشيء الواحد في حالة واحدة مدركا لا حد بادراكين لاستلزامه اجتماع المثلين في محل واحد وانه محال قوله وقد نبهت فيما سبق على ان التفاوت بين الادراكين بالذات دفع لما يتوهم من لزوم اجتماع المثلين على هذا التقدير ووجه الدفع ان هذين الادراكين ليسا متماثلين اي مشتركين في تمام الحقيقة النوعية بل هما متمايزان نوعا على ما عرفت في تقسيم العلم الى التصور والتصديق قوله وليس مما يأباه الوجدان اي كون المدرك في صورة الشك والحكم واحدا ليس مما يأباه الوجدان وذلك لان الوجدان انما يأبى عن كون الشيء الواحد مدركا لا حد بادراكين تصوريين في زمان واحد على ما صرح به المحشي العلامة في حاشية التجريد وما نحن فيه ليس من هذا القبيل قوله قد علمت ان شيئا من القضايا لا يتوقف على الستة المدفوع الشيراز حيث قال ان القضية التي محمولها الوجود لا يحتاج الى الرابطة قوله يشير الى ان هو ضمير راجع الى الموضوع يعني ان المص حيث قال او قد استعير لها ولم يقل وضع او عين لها يشير الى انه هو ضمير راجع الى الموضوع وموضوع له لا لها بل هو مستعمل فيها على سبيل الاستعارة والتجوز فلا يكون رابطة في الحقيقة بل يكون رابطة على سبيل المجاز واسما لحقيقة واما ما ذكرنا اي المحشي العلامة بقوله فلا يكون رابطة في الحقيقة فظاهر انه لا وجه لما قيل انه في كلام الاستاد والعلامة تردد فان كلام المص نص في ان لفظ هو

وبهذا استعار من المعنى الاسمي الى المعنى الرابطي فعلى هذا يكون اداة حقيقة ولا يكون راجعا الى الموضوع والا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وعموم المجاز ولم يجوزه المحققون بل جمع بين الاسمية والحرفية انتهى قوله هذا ما ذكره المص اي في شرح الرسالة وقال فيه ايضا ردا على من زعم انه اداة دالة على معنى غير مستقل هو النسبة ان لفظ هو في قولنا زيد هو عالم عائد الى زيد عبارة عنه وهو عند اهل العربية مبتدأ ولا دلالة له على النسبة اصلا فظهر من كلام هنا اشارة وفي شرح الرسالة صريحا ان هو في زيد هو عالم ليس رابطة واداة حقيقة بل هو اسم بحسب الحقيقة دال بنفسه وهذا المخالف لما صرح به الشيخ من ان هو هنا رابطة واداة لا دلالة له بنفسه ولما ذهب اليه بعض من ائمة النحو من انه حرف على ما قال وقد صرح الشيخ في الشفا قوله وان تغير ما بعده عن الرفع الى النصب كما ذكرنا وهو انه ينتصب ما بعده في نحو ظننت زيدا هو العالم واستدل بعدم الانتصاب على انه ليس بمبتدأ حقيقة قوله لما تجرد عن معنى الاسمية ودخل في الحرفية قال الشيخ الرضي كاف الخطاب في ذلك ... بل ليعلم كونه الى مخاطب باسم الاشارة واحدا ولم يؤت به الا لهذا الغرض فلهذا حكم بحرفيته قوله ثم لو فرضنا اجتماع النحاة اي يريد ان الاستدلال يكون هو في زيد هو عالم مبتدأ او اسما عند النحاة على كونه اسما عند المنطقيين كما فعله المص غير صحيح كما لا يخفى قوله في اياك واياه وكذا الياء في اياي فان ايا على الاصح ضمير منصوب منفصل وما لحقه من الكاف والهاء والياء حروف زيدت لبيان الخطاب والغيبة والتكلم لا محل لها من الاعراب كالتاء في انت وقال الخليل ان ايا مضاف اليها وقيل انها ضماير منفصلة عن العوامل فيكون النطق بها متعذرا فضم اليها ايا ليستقل به وقيل الضمير هو المجموع قوله فان قلت الرابطة في لغة العرب هي الحركات اي قال المص في شرح الرسالة والذي يفهم منه الربط في لغة العرب هو الحركات الاعرابية بل حركة الرفع تحقيقا وتقديرا لا غير لانا اذا قلنا زيد عالم على سبيل التعداد بلا حركة اعرابية لم يفهم منه الربط والاسناد وان قلنا زيد عالم بالرفع فهم ذكر منه فالرابطة هي الحركات الاعرابية قوله كما هو عند اهل العربية اشارة الى ان ما ذكره المص مما لم يذهب اليه اهل العربية ايضا قوله والقائم مقام الرابطة عند حذفها اي اشارة الى رد ما استدل به المص على كون الحركات الاعرابية رابطة ببيان ان هذا انما يتم اذا كان دلالتها على الربط مطابقة وليس كذلك قوله لزوما او اتفاقا اشارة الى قسمي المتصلة من اللزومية والاتفاقية ولم يشر الى المتصلة المطلقة لاغناء المذكور وهو قيد اللزوم والاتفاق عن الاشارة اليها فان الاطلاق لما كان سلب التقييد وعدم خصوصه يكون بانتفاء قوله

وبما ذكرنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هيهنا تردد في ان المص علم قطعا بذلك في بعض العبارات او انه مستفاد مما ذكره هنا فلا تغفل منه

القايل جلال الدين محمد

هيهنا سقط

ومستلزمة لاستحالة ثبوت التالي بانتفاء المقدم هذا اشارة الى مانعة الجمع كقولنا هذا الشيء اما ان
يكون شجرا او حجرا فانه مستلزم لقولنا ان كان حجرا لم يكن شجرا فشرط في كونه حجرا ان لا يكون شجرا للتلازم
كونه حجرا او شجرا معا وقوله او انتفائه بثبوته اشارة الى مانعة الخلو كقولنا هذا الشيء اما ان يكون لا شجرا
او لا حجرا فانه مستلزم لقولنا ان لم يكن لا حجرا كان لا شجرا فاشترط كما انتفى اللاحجرية عنه ان يكون لا شجرا
لئلا يلزم كونه حجرا او شجرا معا وقوله او كليهما اشارة الى الحقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد
زوجا او فردا فانه مستلزم لقولنا ان كان فردا لم يكن زوجا ولقولنا ان لم يكن فردا كان زوجا و
قوله كما ستطلع عليه اشارة الى ما يجيء في المتن من تقسيم المنفصلة الى هذه الاقسام على وجه يظهر منه استلزام
تلك الاقسام للمتصلات المذكورة **قوله** وهو المحكوم عليه فيهما اي في الشرطية من حيث انها قضية شرطية
لعله قال ذلك لان الشرطية لما كانت مركبة من قضيتين يكون جزئها الاول موضوع القضية الاولى
وظاهر انه لا يسمى مقدما انما المقدم هو المحكوم عليه فيها **قوله** بل وان سلم في الموضوعية الخ اشار بقوله وان سلم
الى منع كونه مخصوصا بالاسم في الموضوعية ايضا كما في مثل قولنا زيد قايم قضية او جملة **قوله** ولا يلزم من
انتفاء ثبوت التالي بحسب نفس الامر انتفاؤه على التقدير اقول وذلك لان الانتفاء على التقدير هو ان لا يتحقق
المقدر ولا يتحقق ثبوت التالي وظاهر انه لا يلزم من انتفاء التالي بحسب نفس الامر انتفاؤه عند تحقق المقدم
هذا اقيد ان ما ذكره المحشي العلامة تعسف وما ذكره هذا القايل حق بيان ذلك انا اذا قلنا ان
كان زيد حمارا كان ناهقا فلا شك في صدقه وتحققه اذ كان هذا في قوة قولنا زيد ناهق وقت كونه
حمارا كانت هذه حملية متحققة ومن المعلوم ان تحقق القضية الحملية انما هو بثبوت المحمول للموضوع
ولما كان ثبوت النسبة فيها مقيدا بزمان هو لم يتحقق فلا تكون هي متحققة اصلا هف مثلا صدق القضية
المطلقة وان كان دايما لكن تحققها لا يكون الا في وقت الاتصاف بوصف المحمول نعم صدقها دايم
وفرق ما بين صدق القضية وتحققها على ما بين في موضعه انتهى اقول فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم
تحقق قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا كيف وتحققه انما يكون بتحقق كون زيد حمارا وكونه ناهقا
بل هو قول صادق وفرق ما بين الصدق والتحقق واما ثانيا فلان الحق انه فرق بين التحقق
بحسب نفس الامر وبين التحقق على التقدير كما انه فرق بين الصدق بحسب نفس الامر وبين الصدق على التقدير
والتحقق ههنا هو التحقق الثاني دون الاول على ما ينادي به كلام المحشي العلامة قال شارح المطالع

ما حاصله المفيد استادنا مولانا ميرزا جان عليه الرحمة والغفران منه

ان الصدق

ان صدق قضية على تقدير التلازم ان يكون هي او التقدير صادقة بحسب نفس الامر واما ثالثا فلان قوله
ربط التعليق والشرط قيد له بمنزلة الحال او الظرف صريح في ان هذا القيد عندهم ليس ظرفا اصلا فيكون
هذا القول عندهم في قوة زيد ناهق وقت كونه حمارا فرية بلا مرية **قوله** فربما زل منه اقدام الحكماء
تعريض على الشيخ الرئيس حيث عجز عن حل هذه المغلطة على ما يظهر من كلام الذي نقله المحشي العلامة في
حواشي حاشية التجريد وقوله فضلا عن الفضلاء تعريض على السيد الشريف قدس سره حيث زعم ان قيام زيد
في الواقع مطلق بالنسبة الى قيام زيد في الظن **قوله** من حيث انها شيء واحد بالوحدة الذهنية الى قوله
بل هي شخصية تشير الى الطبيعة وان امكن اخذها بلا شرط شيء على ان يكون كلية صالحة للتعميم والتخصيص
الا انها في الطبيعية لم تؤخذ على هذا الوجه بل اخذت من حيث انها شيء واحد بالوحدة الذهنية وظاهر
انها بهذا الاعتبار غير ممكن الصدق على كثيرين فيكون جزئيا وشخصا موجودا في الذهن فقط على ما
اشعر الشيخ به ثم وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان تلخيص كلام ان الحكم في الطبيعية على مفهوم الموضوع
باعتبار وجوده في شعور الذهن مع قطع النظر عن الافراد وانه على هذا لا يصح قوله بل هي شخصية اذ الكلي
لا يخرج عن الكلية بان الحكم عليه باعتبار وجوده في شعور الذهن انتهى **قوله** وفي المحصورات اخذت
من حيث انها تصلح للانطباق على الجزئيات الى آخره يعني ان الطبيعة في المحصورة لم تؤخذ مطلقا اي من غير
ان يشترط معها شيء كما في المهملة بل اخذت من حيث انها صالحة للانطباق على الجزئيات لا على ان يكون
هذا الوصف قيدا لها حتى يكون الموضوع هو الطبيعة المأخوذة مع هذا الوصف فيلزم حصول
الجزئيات والافراد في النفس الا لم تصدق على شيء من الجزئيات ولم تتحد مع شيء منها ضرورة عدم
كون شيء منها صالحا للانطباق على الجزئيات بل على ان يكون الموضوع هو الطبيعة المأخوذة على
نحو يكون هو على هذا النحو صالحا للانطباق على الجزئيات وذلك النحو والوجه هو كونها في جميع
مواد تحققها او بعضها على ما افاده لفظ الكل او البعض مثلا **قوله** فلا جرم ذكر الحكم يتأتى يتعدى
الى الاشخاص وذلك لان كون الطبيعة على النحو المعتبر وهو كونها في جميع مواد تحققها هو الحاصل
معها وتلك المواد هي الافراد والاشخاص في الواقع فبالضرورة يكون حكمها متعديا اليها **قوله** كيف لا
والمحكوم عليه ليس الا الامر الحاصل في النفس وهو الطبيعة دون الافراد وذلك لانا اذا قلنا كل انسان
حيوان وراجعنا في تلك الحال الى وجداننا علمنا بالضرورة ان الحاصل في النفس ليس الا طبيعة الانسان

على النحو المتعين ومعه كونها في جميع موادّ تحققها على ما افاده لفظ كل دون شيء من الاشخاص كزيد وعمرو
فضلا عن جميعها وكذا الحال اذا قلنا كل فرد من افراد الانسان حيوان فان الحكم في النفس حينئذ ليس
الا مفهوم النوع وطبيعته دون الاشخاص المندرجة تحته وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل انا اذا قلنا كل
انسان حيوان فهل لوحظ وتصور معنى الكل ام لا والثاني مما لا يتصور والاول متضمن لادراك الافراد
ومستلزم لان يكون الحكم عليها كلا انتهى قوله للقطع بانه ليس في النفس الا امر واحد اي قد ظهر مما ذكرنا
انتفى معنى هذا الكلام وصحته فلا تغفل قوله فان بيّن كمية الافراد كلا او بعضا فالمحصورة قيل اي
فان بيّن كمية افراده بطريق الكلية الافرادية او البعضية الافرادية اذ لو بيّن كلية المجموعية او بعضيته
المجموعية كقولنا كل الرمان ماكول او بعض الرمان ماكول لا يسمى محصورة بل شخصية او مهملة انتهى
اقول قد تقرر ان الكل المجموعي لبيان كمية الاجزاء كلا والبعض المجموعي لبيان كمية الاجزاء بعضا والكل و
البعض الافرادي لبيان كمية الافراد والفرق بين فرد الشيء وجزئه اظهر من ان يخفى وقول المص
حيث قال كمية افراده دون كمية اجزائه صريح في ان المراد بيان كمية الافراد من حيث انها افراد دون
الاجزاء ولا حاجة له الى هذا البيان ولعل هذا البيان مبني على خلط احد البيانين بالاخر قوله
بالمعنى الذي مر وهو مصاحبة الحكم للطبيعة في جميع موادها تحققها او بعضها وانما قال ذلك تنبيها
على جواز تطبيق كلام المص على ما هو التحقيق من كون المحكوم عليه في المحصورة والمهملة نفس الطبيعة
دون الافراد وعدم دلالة قوله فان بيّن كمية افراده مع قوله والا على كون الافراد محكوما عليها
حقيقة في المحصورة والمهملة قوله لانه حيث يصدق الحكم على الطبيعة من حيث هي اي لما كان معنى قول
المص وتلازم الجزئية انها مستلزمة لها لا ان بينهما تلازما حقق البيان به ولم يتعرض لاستلزام الجزئية
المهملة فلا وجه لما قيل ان هذا انما يدل على لزوم الجزئية للمهملة دون العكس مع ان المدعى هو التلازم
الذي هو اللزوم من الطرفين واورد على استلزام المهملة الجزئية انه قد يصدق الحكم على الطبيعة
من حيث هي ولا يصدق على بعض الافراد كما اذا كان الموضوع كليا منحصرا في فرد اما خارجا
كقولنا الشمس طالعة او مطلقا كقولنا الواجب بالذات موجود فان الاول يصدق مهملة خارجية
ولا يصدق جزئية خارجية والثاني يصدق مهملة باحد الاعتبارات الثلثة ولا يصدق جزئية اصلا
وذلك لان الحكم على البعض يستدعي تعدد افراد المضاف اقول لا اذ الحكم في المثالين المذكورين اذا

كان على

اشتراطهم

كان على نفس الطبيعة من حيث هي هي لا من غير قيد معها كان صدق المهملة مستلزما لصدق الجزئية
على النحو الخذ ضرورة عدم اختصاص الموضوع وتقيده بشيء من الخصوصيات وانحصاره في الواقع في فرد
لا يقدح في ذلك كما لا يخفى وان كان الحكم عليها مع اشتراط كونها متحققة في فرد او على النوع الذي انحصر
الطبيعة الكلية فيه كان الصادق ح قضية شخصية مخصوصة لا مهملة ولا جزئية وعلى التقديرين
فالحكم في المثالين المذكورين بصدق المهملة دون الجزئية غير صحيح قوله فقد تكرر اي على فساده اي
انحصار ورود النقض المذكور فيما اعتبرته من كون الحكم في المهملة على نفس الطبيعة دون الافراد يدل على فساد
ما اعتبرته لان فساد اللازم يدل على فساد الملزوم فليرجع عما اعتبرته الى ما ذكره المتأخرون واعتبروه
من كون الحكم في المهملة على الافراد دون الطبيعة حتى لا يلزم ورود النقض المذكور فان المهملة ح مستلزمة
للجزئية قطعا قوله قلنا قد ظهر ان الحكم ليس بالذات اي يريد ان ما اعتبرنا مما لا يصح الرجوع عنه وذلك
لامرين احدهما لزوم كون المحكوم عليه غير متصور مع انه لا بد من تصوره وثانيهما لزوم عدم انحصار
القضية الحملية في الاربعة واذ ذكر ان الحكم في المهملة لو كان على الفرد يبقى قضية اخرى سواها وهي
ما يكون الحكم فيه على نفس الطبيعة من حيث هي هي بحيث علم صدقها بصدق كل واحد من الطبيعية
والجزئية فان الطبيعة من حيث هي هي اي بلا زيادة شرط اعم منها اخذت بشرط الوحدة الذهنية
كما في الطبيعية ومنها اذا اخذت في ضمن بعض افرادها كما في الجزئية فهذه القضية ليست مهملة
لعدم كون الحكم فيها على الافراد ولا على طبيعية ولا جزئية لكونها اعم صدقا من كل واحد منهما وظاهر انها
ليست شخصية فيكون قسما خامسا للقضية الحملية مع ان المنطقيين قاطبة حكموا بانحصار الحملية
في الاقسام الاربعة فاذا وجب اعتبار كون الحكم في المهملة على نفس الطبيعة من حيث هي هي لتندرج
فيها تلك القضية ولا تختل الحصر في الاربعة قوله والحق ان المهملة تستلزم الجزئية اعلم انه لما كان ما تحقق
من كون الموضوع في المهملة نفس الطبيعة مذهب القدماء القائلين باستلزام المهملة للجزئية
وكان النقض المذكور واردا على ظاهر ما ذهبوا اليه حقق المقام على وجه ظهر منه حقيقة هذا الكلام
وعدم توجه النقض المذكور على ما هو المرام وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان القدماء هل حكموا بان
المهملة تلازم الجزئية ام لا فان لم يحكموا فلا اشكال اصلا وان حكموا به فهذا دليل على انهم اخذوا
المهملة على وجه اخص مما اخذه الاستاد انتهى قوله او الاعتبارية التي خصوصها بحسب الاعتبار

اذا

الحكم

الفاضل جلال الدين محمود

وهي الطبايع المأخوذة بشرط الوحدة الذهنية فتلك الطبايع المخصوصة يكون موضوعة للجزئية
اذا اخذت من حيث انها مندرجة تحت الطبيعة المطلقة وبعض من مواد تحققها وموضوعة للطبيعية
اذا لم تؤخذ كذلك وبما حققنا ظهر انه لاوجه لما قيل ان الجزئية قسم من المحصورة المباينة للطبيعية فكيف يكون
شاملة لها **قوله** اذ الجنس انما يحمل على طبيعة الحيوان من حيث اعتبار تجريدها في الذهن بحيث يصلح لايقاع
الشركة فيها الى الجنس لا يحمل على طبيعة الحيوان من حيث هي وبلا شرط حتى يتعدى حكمه الذي هو الجنسية
الى افرادها التي من جملتها الانسان بل انما يحمل عليها بشرط تقييدها بقيد هو اعتبار تجريدها
في الذهن واخذها من حيث انها كلية وعامة صالحة لايقاع شركة الحقايق المختلفة فيها وظهر
ان الحكم عليها بهذا الاعتبار لا يتعدى الى شيء من افرادها كما قال صاحب المطالع كما نقلا عن الشيخ في الشفاء
ان الحكم بالكلية والنوعية انما هو على الماهية من حيث هي معنى عام وحصول هذه الحيثية كشيء واحد
معين انتهى ومنه ظهر ايضا صحة ما ادعاه المحشي رحمه الله من اشعار كلام الشيخ على كون الطبيعة
شخصية **قوله** ان الطرف الاكبر يحمل على بعض الاوسط الذي لا يحمل على الاصغر اي الطرف الاكبر
الذي هو الجنس يحمل على بعض الحيوان وهو الحيوان المعتبر مجردا اي ماخوذا من حيث انه عام وصالح
لايقاع شركة الحقايق المختلفة فيه والحيوان المعتبر الماخوذ على هذا الوجه مما لا يحمل على الانسان
الذي هو الاصغر ضرورة عدم كونه عاما صالحا لايقاع شركة الحقايق فيه **قوله** وشبه ذلك بان
الناطق الخ وجه الشبه بينهما هو عدم تكرر الحد الاوسط حقيقة كما لا يخفى لا كون كبراها جزئية
على ما زعم **قوله** فقد صرح بان هذه القضية تصدق جزئية وذلك لان قوله ان الطرف الاكبر يحمل
على بعض الاوسط صريح في ان الحيوان في قولنا الحيوان جنس بعض من الحيوان المطلق فيكون الحكم
عليه حكما على البعض في الواقع فحينئذ تصدق هذه القضية جزئية بان يقال بعض الحيوان جنس وان
لم يكن جزئية حين لم يذكر لفظ البعض وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل انه لا تصريح في كلام الشيخ
بان هذه القضية تصدق جزئية بل فيه مجرد تشبيه واشارة يكفيه في مقام التوجيه **قوله** وعلمت
ان الجزئية اعم من ان يكون الحكم فيها بالبعض اه وذلك لان قوله وايقاع هذا التوجيه فيها اعتبار
اخص من اعتبار الحيوان بما هو حيوان فقط مع قوله ان الطرف الاكبر يحمل على بعض الاوسط يدل على
هذا كما لا يخفى عند ذي تأمل وقوله بالبعض لعله اشارة الى دفع ما يقال ان كون الموضوع في قوله

الحيوان جنس فردا من الحيوان المطلق وصدق هذه القضية جزئية ينافي ما اعتبره من كون الموضوع في
الجزئية نفس الطبيعة دون الفرد ووجه الدفع **قوله** لان صدق الموجبة اه اشار بالحكم لفظ الصدق
الى ما هو مناط الفرق بين الموجبة والسالبة في اقتضاء وجود الموضوع وعدمه وهو ان صدق الموجبة
يقتضي وجود موضوعها دون صدق السالبة فان صدقها قد يكون بانتفاء موضوعها وان كان تحقق
مفهوم كل منهما مقتضيا لوجود الموضوع في الذهن حال الحكم ضرورة كون المحكوم عليه امرا حاصلا
في الذهن ويجيء تفصيله **قوله** فان ما ليس موجودا ليس شيئا من الاشياء بل هو لا شيء محض فكيف يتصور
ثبوت شيء له واتحاده معه **قوله** على انه يصدق سلبه عن نفسه وهذا لا ينافي كون صدق الشيء على نفسه ضروريا
وسلبه عن نفسه ممتنعا ولا ينافي ايضا لما تقرر عندهم ان الماهية من حيث هي ليست الا هي اي مسلوبة
عنها جميع الاشياء الا الذات والذاتيات لان هذا انما ينافي اذا كان الموضوع شيئا وماهية والمعدوم
المطلق لا شيء محض فلا يتصور كونه شيئا وماهية اصلا لا في الواقع ولا في اعتبار العقل وبما قررنا
تبين انه لا وجه لتخصيص صدق سلبه عن نفسه بما هو بحسب نفس الامر كما فعله بعض الناظرين دفعا للتنافي
المذكور **قوله** فيكون قولنا كل ج ب كل ج موجود في الخارج ب في الخارج فان قلت انهم صرحوا بان
مثل قولنا زيد اعمى قضية خارجية وظاهر ان العمى عدمي لا وجود له في الخارج اصلا فلا يتصور قيامه
بزيد في الخارج فكيف يصح كون زيد اعمى في الخارج وكونه متصفا به فيه قلنا كون زيد متصفا
بالعمى في الخارج لا يقتضي ان يكون العمى موجودا في الخارج وان يكون قائما به فيه بل يقتضي ان يكون
اتصافه به في الخارج على ان يكون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف لا لوجوده ومصداق ذلك
ان يكون زيد بحسب وجوده في الخارج على نحو يصح انتزاع العمى منه وتوصيفه به وقد صرح بما ذكرنا
المحشي العلامة في حواشيه للتجريد **قوله** ومنها قضايا لا يلتفت فيها الخ اي ومن القضايا المستعملة
في العلوم القضايا التي لا يلتفت فيها الى وجود الموضوع في الخارج اصلا بل الحكم فيها على
جميع افراد الموضوع من غير ان يلتفت الى كونها موجودة او معدومة ممكنة او ممتنعة كقول المهندس
كل مثلث فان زواياه الثلث مساوية لقائمتين فان الحكم فيه يرجع على جميع افراد المثلث حتى
المثلث الذي اضلاعه اعظم من قطر الفلك الاعظم مع ان هذا المثلث ممتنع الوجود على ما برهن
عليه في موضعه وما قيل من ان مثل هذه القضية يجوز ان يكون من القضايا المستعملة في العلوم

فهو ناشئ من عدم الاطلاع بعلم الهندسة ومسائلها **قوله** لا بقاء افراد الموضوع كيف ما كانت اى سواء كانت
من النعت الى الوجود في الخارج تحقيقا او تقديرا او كانت مما لم يلتفت اليه يصدق عليها انها لو وجدت
في الخارج كانت ج لان كون الشيء شيئا على تقدير لا يستلزم ان يكون من افراد التقدير كائنا وقد مر نظيره
فيدخل الافراد التي لم يلتفت الى وجودها في الافراد المقدرة فلم يلزم كون موضوع الحقيقية بالتفسير
المذكور غير شامل لجميع افراد الموضوع **قوله** وهذا القيد يخرج ما ذكر اى قيد امكان وجود الافراد يخرج ما
ذكر من الافراد الممتنعة الوجود التي حكم عليها في المثالين المذكورين اذ لا يمكن دخولها في الافراد المقدرة
ج **قوله** اخذ امكان صدق الموضوع على الافراد بحسب نفس الامر وظاهر ان الافراد الممتنعة للموضوع لا يمكن
صدقه عليها بحسب نفس الامر **قوله** فهو بحسب هذا الاعتبار جزئي بالنسبة الى مفهوم القضية الكلية اى مفهوم
القضية الحقيقية الحاصل بحسب هذا الاعتبار وهو اخذ امكان وجود الافراد جزئي بالنسبة الى مفهوم
القضية الكلية ومفهوم موضوع القضية الحقيقية بحسب هذا الاعتبار جزئي بالنسبة الى مفهوم موضوع
القضية الكلية **قوله** تصدق حقيقية من غير تناقض بعضها لو كانت الافراد في موضوع الحقيقية الكلية
مختصة بالافراد الممكنة الوجود في الخارج او بالتي يمكن صدق العنوان عليها لكان كل مجهول مطلق
يمتنع الحكم عليه مشتملا على التناقض وذلك لان افراد موضوع هذه القضية على هذا التقدير يجب ان لا يكون
معلومة بوجه ما اصلا ولم يكن صدق هذا العنوان عليها ممكنا ضرورة امتناع كون المعلوم
بوجه ما مجهولا مطلقا فنقول ان كونها غير معلومة بوجه ما وكونها محكوما عليها بامتناع الحكم عليها يستلزم
صدق قولنا بعض المجهول مطلقا لا يمتنع الحكم عليه وانه مناقض لقولنا كل مجهول مطلق يمتنع الحكم عليه
واما اذا لم يختص الافراد بالممكنة او بالتي يمكن صدق العنوان عليها فلا يلزم هذا التناقض لانا
نقول ان افراد موضوع هذه القضية معلومة بوجه ما ويمتنع صدق العنوان عليها لكن معنى هذه
القضية ان تلك الافراد يمتنع الحكم عليها على تقدير كونها مجهولا مطلقا وظاهر ان الحكم عليها بهذا الوجه لا يستلزم
ثبوت الامتناع لها في الواقع على ما عرفت في نظائره **قوله** وبذلك يندفع الايراد الذي ذكرنا اى بتعميم
الوجود وعدم اعتبار امكان الافراد في وجودها في الخارج ولا في صدق العنوان عليها يندفع
الايراد الذي ذكر على تفسير الحقيقية آنفا وهو عدم شمول تفسير الحقيقية لجميع الافراد في مثل قولنا كل
كرة كذا وكل مثلث كذا ووجه الاندفاع ظاهر اذ لم يؤخذ في هذا التفسير قيد امكان الافراد ولا قيد



امكان صدق العنوان عليها فيدخل في موضوع القولين المذكورين الكرة والمثلث الممتنعا الوجود ايضا
**قوله** وعدم صدق الحقيقية الكلية بهذا المعنى الخ دفع لما يقال انه اذا اخذ الوجود اعم من الخارجي والذهني
على ما يفهم من كلام بعضهم يلزم ان لا يصدق الحقيقية الكلية في مثل قولنا كل انسان ماش مما يكون المحمول فيه من
العوارض الخارجية ضرورة عدم اتصاف الموجودات الذهنية بالعوارض الخارجية ووجه الدفع ان عدم صدق
الحقيقية الكلية بهذا المعنى في مثل هذا القول لا يقتضي كون هذا المعنى معنى الحقيقية الكلية اذ كونه معناها لا يستلزم
صدق مثل هذا القول لجواز ان يكون بهذا المعنى مخصوصا بما عدا امثال هذا القول ويكون هذا القول وامثاله
قضايا خارجية لا حقيقية وبما ذكرنا من وجه عدم صدق الحقيقية في مثل القول المذكور ظهر انه لا يتوجه ما قيل
ان عدم صدقه حقيقية بالمعنى المذكور ممنوع لجواز ان يكون كل شيء بحيث لو كان انسانا كان ماشيا بناء على جواز
استلزام المحال المحال انتهى ولعل منشأه توهم كون وجه عدم الصدق دخول الافراد الممتنعة في الموضوع و
ليس كذلك على ما عرفت **قوله** كما ان عدم صدق الكلية بالمعنى الذي نسب الى الشيخ في قولنا كل جسم متحيز بالفعل لا يخفى
فيه وجه عدم صدقه بالمعنى المنسوب الى الشيخ هو شمول موضوعه بناء على هذا المعنى لما لا يصدق عليه الجسم بالفعل
اذا كان صدقه عليه ممكنا بحسب نفس الامر اذ من البين ان ما لا يكون جسما بالفعل لا يكون متحيزا بالفعل و
بما قررنا وجه عدم الصدق في كل من القولين اعني قولنا كل انسان ماش وكل جسم متحيز بالفعل ظهر التفاوت
بينهما ومن زعم ان وجه عدم صدق القول الثاني هو بعينه وجه عدم صدق القول الاول اعني شمول الموضوع
فيهما للافراد الذهنية وكون المحمول فيهما من العوارض الخارجية المنوطة بوجود الموضوع في الخارج
فاشكل عليه التفاوت بين القولين فقد غفل عن فائدة لفظ بالفعل في القول الثاني كما لا يخفى **قوله**
وانت تعلم ان المعنى الذي نقلناه وهو اخذ الوجود اعم من الذهني والخارجي وعدم تخصيص الافراد
بالممكنة او التي يمكن صدق العنوان عليها **قوله** ولا شك ان اعتبار هذا المعنى المذكور اعتبار صحيح
عقلا بيان لما يصح اعتباره هذا المعنى كما ان قوله وهو ما خوذ في بعض القضايا بيان قوله وهو اشمل
ما خذا من سائر الاعتبارات بيان لما يقتضي اعتباره **قوله** على انها في نفسها وجود ما يوجد لها
المحمول هذا اشارة الى الافراد المحققة الوجود في الخارج كما ان قوله بما على انها اذا وجدت وجد لها المحمول
وقوله لو كانت موجودة وجد لها في الذهن لكان كذا اشارة الى الافراد المقدرة الوجود في الخارج
اعم من ان تكون ممكنة او ممتنعة على ما يشعر عليه المثال المذكور فان الخلاء ممتنع الوجود في الخارج كما بين في

قوله فالمراد بالوجود المقدر كون الموضوع بحيث لو وجد كان متحدا بالمحمول فكون الموضوع متحدا بالمحمول على
تقدير الوجود فائدة مترتبة على الوجود المقدر واعتباره فكونه امرا لا يحصل فيه لا يقتضي عدم ترتب الفائدة
على اعتباره اصلا قوله وكما ان صدق السلب لا يقتضي وجود الموضوع كذلك صدق ثبوت السلب يعني ان تحقق
السلب يقتضي صدق ثبوت السلب وذلك لانه اذا صدق سلب ب عن ج فيصدق قطعا انه منتف عنه ب
والا لصدق نقيضه اعني ليس بمنتف عنه ب فلا يصدق السالبة وهو خلاف المفروض قوله والقول بان العقل
يستلزم السالبة المحصلة يعني انه لا فرق بين المحمولين في هاتين القضيتين لان كلا منهما عدم وسلب الثبوت للموضوع
فكما يحكم العقل باستلزام ثبوت محمول معدولة المحمول الموضوع وجود موضوعه ولا استلزام كذلك يحكم باقتضاء ثبوت
محمول السالبة المحمول الموضوع وجود موضوعه من غير فرق فالقول بان العقل يستلزم الثاني دون الاول تحكم
لا يلتفت اليه قوله لا يقال المعدول هو عدم مقارن للاستعداد يعني ان المحمول في معدولة المحمول ليس سلبا مطلقا
وعدما غير مقارن للوجود وليس اصلا لمحمول السالبة المحمول حتى يكون القول باستلزام احدهما دون الاخر تحكما بل
المحمول فيها عدم مقارن للوجود هو استعداد موضوع ذكر العدم لما سلب عدم عنه فالمقتضي لوجود
الموضوع انما هو استعداده للمحمول الذي سلب عنه فان الاستعداد امر وجودي لا يمكن ان يتصف
المعدوم المطلق والنفي المحض لا ثبوت له قوله وصغراه موجبة معدولة اي عند المتقدمين اما كونها
موجبة فلوجوب ايجاب الصغرى في الشكل الاول للانتاج واما كونها معدولة فلعدم قولهم بالسالبة المحمول
وكون القضية التي محمولها سلب وعدم داخلة في المعدولة عندهم قال المحقق الطوسي في نقد التنزيل
اذا تاخر السلب عن الرابط فهو بمعنى العدول سواء كان لفظ ليس مؤلفا فيه مع غيره او لفظ لا مركبا
بغيره لان جميع ذلك المؤلف والمركب يكون بمنزلة مفرد يحكم به وسيجيء في كلام الشيخ ايضا ما يدل على ذلك
قوله مع عدم استعداد الموضوع للمحمول لضرورة امتناع كون الجوهر مستعدا للوضعية كيف وهما متباينان
في الجنسية العالية ولا اشتراك بينهما في ذاتي من الذاتيات اصلا قوله ان الفرق بين قولنا كذا
يوجد غير كذا اي لفظ يوجد في المثالين رابطة زمانية جيء بها في الاول لتربط السلب وفي الثاني
لتسلب به فالاول موجبة معدولة والثاني سالبة بسيطة قوله فتحصل من كلامه انه لم يفرق بين ما
سموه سالبة المحمول والمعدولة وذلك لانه عبر عن قولنا كذا يوجد غير كذا وهو ما ربط فيه السلب
بغيره بالمعدولة قوله لان اتصاف الموضوع بسلب المحمول عنه انما هو في الذهن وذلك لانه لو كان

فقضاء م

عدم م

ه

في الخارج

في الخارج لكان لوجود الموضوع في الخارج مدخل في انتزاع هذا السلب عنه وكان لا يصح انتزاعه منه
لو لم يكن موجودا في الخارج كما في زيد اعمى على ما مر بيانه وليس كذلك ضرورة صحة انتزاع سلب القيام
عن زيد المعدوم في الخارج اذا كان موجودا في الذهن وتوصيفه به فان قيل انه يرد عليه ان نفس السلب
وان كان امرا اعتباريا ذهنيا لكن يجوز ان يكون الاتصاف به في الخارج قلنا يجوز ان الاتصاف الخارجي
لا يستدعي وجود الصفة في الخارج بل انما يستدعي وجود الموصوف فيه كما في الاتصاف بالعمى ونحوه من جملة
قائل يعني الاتصاف الخارجي ما لا يخفى قوله وجميع المفهومات التصورية حتى ما هي الاقدام في ايما
موجودة في نفس الامر اورد عليه ان هذا يستلزم ان يكون شريك البارئ واجتماع النقيضين ونظائرهما
موجودة في نفس الامر وانه قد اجاب عن هذا الايراد المحقق العلامة في حاشية الجديدة للتجريد بان هذا
من باب اشتباه المفهوم بما صدق فان الممتنع هو ما يصدق عليه انه شريك البارئ في نفس الامر تعالى عن
ذلك ومفهوم شريك البارئ الذي يجب وجوده في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني مخلوق لله تعالى فلا يكون شريكا
له وكذا الممتنع هو ما يصدق عليه النقيضان المجتمعان لا هذا المفهوم بل وجود هذا المفهوم في الذهن مما
لا مرية فيه لعاقل قوله وبهذا القدر يثبت المساواة بينهما بحسب الصدق اي بمجرد كون موضوع السالبة الخارجية
موجودا في نفس الامر يثبت المساواة بينهما بحسب الصدق اذ حينئذ تصدق الموجبة السالبة المحمول في كل مادة تصدق
السالبة لتحقق مقتضي صدق هذه الموجبة وهو كون موضوعها موجودا في الذهن ولا يتحقق في المساواة
بينهما عدم اقتضاء صدق السالبة الخارجية كون موضوعها موجودا في الذهن كما لا يخفى فعلى هذا ينبغي
ان ينظم هذا المقام قوله فان الامر فيهما على العكس عندهم اذ عندهم ان الموجبة السالبة المحمول لا تقتضي وجود
الموضوع كالسالبة البسيطة وان السالبة السالبة المحمول تقتضي وجود الموضوع كالموجبة المحصلة قوله اي
القضية المشتملة على ذكر الجزء وانما قال ذلك دفعا لما يتبادر من ظاهر كلام المص من كون ضمير تسميتها عائدا الى الجزء
ووجه تسميتها معدولة انها مشتملة على ما عدل به عن موضوعه الاصلي لان حرف السلب في الاصل وضع لسلب
الحكم ورفعه فاذا جعل مع الموضوع او مع المحمول او مع كليهما بمنزلة شيء واحد فقد عدل به عن موضوعه
الاصلي ولان الاصل في التعبير عن الاطراف هو الامور الثبوتية لان الوجود هو السابق والسلب مضاف
اليه فحق التعبير عن طرفي القضية بالسلب عدول عن الاصل قوله اراد به ما تنبها ول الصورة المعقولة لم يقل
هذا تنبها ول الصورة المعقولة اشارة الى ان تنبها ولا يا محل نظر على ما اشار اليه هذا ايضا بقوله على ما هو المشهور

الى آخر هذا النفع

وذكر لما صرح به المحقق العلامة في كثير من تاليفاته من ان التحقيق ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية دون المعلوم والملحوظ بالذات ليس الا هي دون الاعيان الخارجية والامور الواقعة في نفس الامر اذ من المعلوم بالضرورة ان المعلوم بالحقيقة ليس الا الامر الحاصل في العقل وهو الصورة لا الامور الواقعة في نفس الامر فلا يصح ان يكون مدلولا ضرورة وجوب كون المدلول معلوما حقيقة واما ما قاله السيد الشريف قدس سره في حاشية المطالع في بيان توضيح الغرض من ان الملاحظة بالذات حين ترتيب الامور انما هو المعلومات وصورها آلة لملاحظتها فالمرتب قصدا هو الماهيات المعلومة وانما تترتب صورها تبعا لها فهو على ما حققه المحقق العلامة في حواشيه على المطالع مبني على ان المراد بالمعلومات الماهيات التي حصلت بانفسها في العقل من حيث انها ماهيات وبالصور هذه الماهيات ايضا لكن لا من حيث انها ماهيات بل من حيث انها حاصلة في العقل ومتشخصة بالتشخصات العقلية وان معنى كلامه قدس سره ان الترتيب يتعلق اولا وبالذات بالشيء من حيث انه معلوم ويتعلق به ثانيا وبالتبع من حيث انه علم وذلك لانه قدس سره صرح في عدة مواضع من كتبه بان الحاصل في العقل انما هو نفس الماهيات على ما هو التحقيق لا اشباحها وامثالها وان العلم والمعلوم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار بقي ان هاهنا ينبغي ان يعلم في هذا المقام ان دلالة الجهة على الكيفية الثابتة في نفس الامر عند من يقول بهذه الدلالة ليست كونها صادقة اذ المدلول من حيث انه مدلول لا يجب ان يكون حقا واقعا في نفس الامر مثلا قولنا كل انسان حيوان بالامكان قضية موجبة دالة على ان كيفية تلك النسبة في نفس الامر هي الامكان وليس كذلك فمدلول الجهة هو مطلق الكيفية الثابتة في نفس الامر سواء كانت الجهة الواقعة فيها مادة او الجهة الغير فقط وبما ذكرنا صرح المصنف في شرح الرسالة ويدل عليه ايضا قول المحقق العلامة ثم الجهة ان وافقت المادة صدقت القضية والا كذبت فظهر بطلان ما قيل ان ضمير عليها في قوله اللفظ الدال عليها عائد الى الصور المعقولة لا الى الكيفية الثابتة في نفس الامر ولا لورد عليه ان اللفظ الدال على الكيفية الثابتة في نفس الامر لا يكون الا لها مع انهم صرحوا بان الجهة الملفوظة والمعقولة قد تخالف المادة فيكذب القضية انتهى وليت شعري ان هذا القائل كيف يتعقل بارادة كونها بيانا للصورة المعقولة وكونها دالة على ما في نفس الامر ولا يلزم من ذكره الى ولا يلزم من عدم الانسان المعدوم حيوانا الى وذلك لان الانسان المعدوم لا شيء محض مسلوب عنه جميع الاشياء حتى يصدق سلبه عن نفسه فكيف يكون سلب الحيوان عنه محالا قوله والحق ان الضرورة المطلقة مع الضرورة بشرط الوجود ومنع هذا الالزام الحاصل صدق الضرورة المطلقة في مادة الضرورة الازلية بل تصدق بدونها ايضا كما في قولنا كل انسان حيوان بالضرورة

لع

حاشية

القائل هو الفخ



بشرط كونه موجودا فان الوجود حينئذ يكون ضروريا له فلا يمكن سلب شيء من ذاتياته عنه فيكون ثبوت الحيوان له ضروريا ما قيل رد عليه انه ان اراد بالضرورة المطلقة الوجوب الذاتي فهي لا تصدق الا في بعض مواد الضرورة الازلية سواء قيدت بقيد بشرط الوجود او بقيد في وقت الوجود فلا يكون اعم منها بل اخص وان اراد مطلق الوجوب الشامل للذاتي والغيري فلا حاجة الى التقييد بشرط الوجود بل يتم الكلام على تقدير التقييد بالقيد في وقت الوجود ايضا انتهى وهذا الايراد منه مبني على ما زعم من ان المعلول في وقت وجود علته التامة ضروري الوجود على ما صرح به وستنقل عنه وانت خبير بان وجود المعلول في وقت وجود علته التامة ليس ضروريا لجواز ان يعدم المعلول في ذلك الوقت مع علته التامة بل هو الواقع في جميع الممكنات المعدولة اذ انما انعدم المعلول مع بقاء علته التامة ومن هذا من ذلك وبالمعنى الثاني كاذب لان حركة الاصابع ليست ضرورية للكاتب اي فيه نظر لان المثال المذكور كما يصدق بالمعنى الاول يصدق بالمعنى الثاني لان المراد من الضرورة الوصفية هو الضرورة بالمعنى الاعم من الوجوب لذاته والوجوب لغيره لا بمعنى الوجوب لذاته والا لم يصدق الاول ايضا بل لم يصدق المشروطة العامة الا في مادة الضرورة الازلية على ما بين ما تحقق في الضرورية المطلقة ومن البين ان الكتابة علة تامة توجبها فهي ضرورية للانسان في جميع اوقاتها لعلتها وتحرك الاصابع ضروري فيها بسبب الكتابة انتهى وهذا هو التقرير الذي وعدنا لك نقله وقد عرفت بطلانه ومنشأه من الاشتباه ثم قيل ان كون الكتابة شرطا لتحرك الاصابع ثم لانهم فسروا الشرطية بالمدخلية سواء كانت على سبيل الاستقلال او لا والظاهر ان امر المدخلية هنا بالعكس اورد هذا القائل مثل هذا المنع على قوله كل انسان حيوان بالضرورة واقول انت تعلم ان هذا المنع منع لمقدمة لم يدعها المحقق العلامة فان ما ادعاه هو ان يكون الانسان كاتبا مدخلا في ضرورة ثبوت تحرك الاصابع له وهذا ظاهر لان الانسان اذا لم يكن كاتبا لم يكن تحرك الاصابع له ضروريا وان يكون الشيء ان نامد خلافي ضرورة ثبوت الحيوان له وهو ايضا ظاهر ضرورة ان الشيء لو لم يكن انسانا بل كان حجرا او شجرا لم يكن ثبوت الحيوان له ممكنا فضلا عن كونه واجبا ضروريا قوله بخلاف كل كاتب انسان فان ثبوت الانسان ضروري لما هو كاتب في جميع اوقات وجوده ولا دخل للكاتب للكتابة بمدخلية في ضرورته فتصدق الضرورية في هذا المثال دون المشروطة بشرط الوصف قوله كما ان تحرك الاصابع فان تحرك الاصابع ضروري للكاتب بشرط كونه كاتبا لان للكتابة مدخلا في هذه الضرورة وليس ضروريا لذات الكاتب في جميع اوقات الوجود قوله لانه اذا ثبت الضرورة الذاتية الى وذلك لان جميع اوقات الوصف منحصرة في اوقات وجود الذات ضرورة امتناع تحقق الوصف بدون وجود الموصوف وليس جميع اوقات وجود الذات منحصرة في اوقات الوصف لجواز ان يكون الذات موجودة ويكون متصفا بالوصف العنواني كما في قولنا كل منخسف مظلم قوله فلان الاعم المطلق من الاعم من وجه من شيء يكون اعم

القائل هو الفخ

القائل هو الفخ

القائل هو الفخ

من ذلك الى آخره في الجملة وذلك لان الاعم المطلق يجتمع مع ذلك الشيء في مادة اجتماع الاخص المطلق معه ويفارقه في مادة
افتراق الاخص المطلق عنه فيكون اعم منه قطعا واما لم يقل فلان الاعم من وجه من شيء يكون الاعم من ذلك الشيء
لانه لا يصح على الاطلاق اذ يجوز فيما اذا كان اعمان اعم من وجه ان يكون في مادة الاجتماع الاول مع الثاني وتحقق
في مادة افتراق الثاني عن الثالث فيكون الاول مباينا للثالث كما في الابيض الاعم من وجه من الانسان الاعم
من وجه من الاسود قوله وعدم تقييدها بلا دوام او لا ضرورة يعني ان كون القضية مقيدة عندهم يكون بتقييد
كيفية نسبتها باللادوام او باللاضرورة على ما سيظهر في بحث المركبات فحيث لم يقيد كيفيتها باحد هذين
الامرين يصح ان يكون كانت مطلقة ففي ما نحن فيه لما لم يقيد الضرورة باللادوام اولا باللاضرورة جاز
كونها مطلقة ولذلك سميت بها فظهر ان هذا لا يقتضي ان يكون تقييد الضرورة باللادوام او باللاضرورة
واقعا في بعض القضايا المحصلة ولا ان يكون محتملا فلا وجه لما قيل ان تقييد الضرورة باللادوام وان
كان من القضايا المعتبرة المحصلة الا ان تقييدها باللاضرورة من الاحتمالات العقلية وليس من المحتملات
انتهى الا ان يريد بيان كمال الايراد على هذا المقال قوله وهو اعم مطلقا من الضرورية وذلك لان الضرورة
في جميع اوقات وجود الذات تستلزم الضرورة في وقت معين من هذه اوقات هذا الوجود من غير عكس كما في
المثال المذكور فان الاخير فيه ضروري للقمر في وقت معين من اوقات وجوده وهو وقت حيلولة الارض
بينه وبين الشمس لا في جميع اوقات وجوده قوله ومن وجه من المشروطة بالمعنى الاول وذلك لاجتماعهما
في قولنا كل منخسف مظلم ما دام منخسفا وافتراق المشروطة بالمعنى الاول عنها في قولنا كل كاتب متحرك الاصابع
ما دام كاتبا وافتراقها عن المشروطة بالمعنى الاول في قولنا كل قمر منخسف وقت الحيلولة قوله ولم يعين ذلك
الوقت في القضية لنشير الى ان وقت ضرورة النسبة لا يحتمل ان يكون غير معين في نفس الامر فالمراد
بقوله او غير معين هو ان لا يعين ذلك الوقت في القضية قوله ونسبتها الى الضرورية والمشروطة بالمعنيين
نسبة الوقتية اي هي اعم مطلقا من الضرورية ومن وجه من المشروطة العامة بالمعنى الاول ومطلقا
من المشروطة العامة بالمعنى الثاني قوله لكن الدوام الذاتي لا يفارق الا الاطلاق العام في قضية لا يريد
ان الدوام الذاتي وان كان مشاركا للضرورة الذاتية في كون كل منهما اعم من الازلية لكنه مفارق
عنها في انه لا يفارق الاطلاق العام في قضية يحمل لها الوجود كما تقرر في قولنا كل انسان موجود فانه
مطلقة عامة ومستلزمة للدائمة المطلقة اذ من المعلوم بالضرورة ان الوجود يكون ثابتا للانسان

الناقل جمال الدين محمد

دائما في جميع اوقات وجوده والضرورة الذاتية تفارق الاطلاق العام في تلك القضية لما تقرر من ان الوجود ليس ضروريا في
جميع اوقات وجود الموضوع ولا يريد بها زعمه بعض الناظرين من انه يتوجه على تعريف الدائمة المطلقة انه يستلزم ان يكون بين
الموجبة الدائمة المطلقة والسالبة المطلقة العامة تناقضا لاجتماعهما على الصدق في القضية التي يحمل لها الوجود كقولنا زيد
موجود ما دام موجودا وزيد ليس بموجود بالاطلاق على قياس ما عرفت في الضرورية المطلقة وذلك لظهور عدم كون السالبة
المطلقة العامة نقيضا للموجبة الدائمة المطلقة بهذا المعنى بل هي نقيض للدائمة الازلية فكيف يليق بالمحشي العلامة الغفلة
عن هذا قوله فان الممكن لا يدوم الا لعلة يجب لها بذاتها او بواسطة انتهائها الى ما يجب بذاته يفهم منه ان الممكن الغير الدائم
ليس كذلك وذلك لانه علة لو كانت واجبة بذاتها او منتهية اليه لكان دائما بدوامها غير متخلف عنها فهذا يؤيد ما ذكرنا
سابقا من ان الكتابة في وقت وجودها ليست ضرورية لجواز انعدامها بانعدام علتها كما هو الواقع في جميع الممكنات
المعدومة فلا تغفل قوله بناء على ما تقرر من العذر اي لكون الدائمة المطلقة اعم من وجه من المشروطتين وصدقها بدونهما
في مادة الدوام الخالي عن الضرورة الذاتية والوصفية وكذا لكونها اعم من وجه من الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة
وصدقها بدون الضرورة في وقت مبني على العذر المذكور وهو ان يكون هذه النسب بحسب النظر الى مجرد مفهوم القضايا
مع قطع النظر عن الاحوال المحققة في الفلسفة والا لم تصدق الدائمة المطلقة بدوام واحد من هذه القضايا فلم يكن
اخص من وجه بالنسبة الى واحد منها بل كانت اخص مطلقا من جميعها كما لا يخفى قوله كما في مثال الكاتب وتحرك الاصابع
اورد عليه ان المنفي في مثال كل كاتب متحرك الاصابع انما هو الضرورة الوصفية بالمعنى الثاني دون الاول على
ما صرح به المحشي العلامة عند بيان المعنيين ويمكن ان يقال ان المراد بمثال الكاتب وتحرك الاصابع هو قولنا كل
كاتب انسان فانه يصدق عرفية عامة ولا يصدق مشروطة بالمعنى الاول اذ لا مدخل للكتابة في ثبوت الانسانية
وقولنا كل كاتب متحرك الاصابع فانه يصدق عرفية عامة ولا يصدق مشروطة بالمعنى الثاني على ما نبه به سوق كلامه حيث
لم يقل كما في مثل كل كاتب متحرك الاصابع كما قال بعيد هذا بل قال كما في مثال الكاتب وتحرك الاصابع بعطف تحرك الاصابع
على الكاتب لينبه عليه بلفظ المثال ويكون اشارة الى مثالين ويؤيده ما تقرر سابقا من قوله كمثال تحرك الاصابع
حيث عبر هناك بعين قولنا كل كاتب متحرك الاصابع قوله وتصدق بدونهما في مثل كل كاتب متحرك الاصابع دائما بيانه
فان تحرك الاصابع ثابت للكاتب في جميع اوقات اتصافه بوصف الكتابة وليس ضروريا في شيء من الاوقات
قوله وفيه بحث لان ذلك انما يتم لو كان معنى المشروطة الى آخره لما كان منشأ توهم القائل بصدق المشروطة العامة بدون
المطلقة احد الامرين اولهما كون معنى المطلقة العامة ثبوت المحمول للموضوع بحسب نفس الامر وكون معنى المشروطة

الزام على النفع

المورد جمال الدين محمد
وتبعه الفتح مد ظله

العامة بثبوت المحمول للموضوع على تقدير الاتصاف بوصف الموضوع وثانيهما كون معنى المشروطة العامة مجرد امتناع
انفكاك المحمول عن الوصف العنواني اشار اولا الى بطلان الامر الاول بقوله وذكر ابن الحاجب لو كان معنى المشروطة بثبوت
المحمول على تقدير الاتصاف بها والى بطلان الثاني عند تفصيل الكلام بقوله ان معنى المشروطة ثبوت المحمول للموضوع لما
قوم وليس معناها مجرد امتناع انفكاكه عن الوصف **قوله** وان اعتبر بالامكان حتى يكون معناها ثبوت المحمول للموضوع بالامكان
اي اشار المحقق الى كلام العلامة في تجويز صدق المشروطة بدون المطلقة ويحتمل ان يكون مراده وهو ان يكون معنى المشروطة
ثبوت المحمول للموضوع بالامكان ثبوتا يمتنع انفكاكه عن الوصف العنواني فان المشروطة العامة بهذا المعنى يكون اخص
من الممكنة اي تكون قضية ممكنة فلا تكون مستلزمة للمطلقة بناء على كون الممكنة اعم من المطلقة ولما لم يكن بهذا المعنى
للمشروطة معتبرا عندهم وكان بناء النسب المذكورة بين القضايا المعتبرة على معانيها المعتبرة عندهم دفعه
بقوله الا انهم لم يعتبروا هذا المعنى لها **قوله** ثم اخذ معنى المشروطة مجرد استلزام العنوان الخ اي اذا عرفت ان معنى المشروطة
هو ثبوت المحمول للموضوع ثبوتا يمتنع انفكاكه عن الوصف وعرفت انه كما يمكن اخذ المشروطة حقيقية كذلك يمكن اخذ المطلقة
حقيقية ايضا وعرفت انهم لم يعتبروا في معنى المشروطة ثبوت المحمول بالامكان بل اعتبروا الثبوت بالفعل وان المطلقة عندهم
اعم مطلقا من المشروطة فقد عرفت ان من اخذ معنى المشروطة مجرد استلزام الوصف العنواني للمحمول فقد فوت اصل
معنى الحمل الذي هو اتحاد المحمول مع الموضوع وذلك لان معنى حمل المحمول على الموضوع ليس الا ثبوته له واتحاده معه ومن لم يعتبر
الثبوت في معناها فقد فوت معنى الحمل قطعا وعرفت ايضا ان من اخذ في المشروطة ثبوت المحمول على التقدير وفي المطلقة
ثبوته تحقيقا بنفس الامر وبنى عليه جواز صدق المشروطة بدون المطلقة فقد تحكم بما لا يفيد الا تغييرا في القاعدة المشهورة
المعتبرة في تحقيق نسب القضايا وذلك لان اخذه في المشروطة ثبوت المحمول للموضوع على التقدير وفي المطلقة ثبوته بحسب
نفس الامر تحكم اذ قد عرفت انه كما يمكن اخذ المشروطة حقيقية كذلك يمكن اخذ المطلقة حقيقية من غير فرق وانه تجويز
صدق المشروطة بدون المطلقة تغيير في القاعدة المشهورة التي هي كون المطلقة اعم مطلقا من المشروطة وكذا عرفت
ان من اخذ في المشروطة الثبوت بالامكان لا بالفعل وبنى عليه جواز صدق المشروطة بدون المطلقة فقد غير
القاعدة المشهورة وغير ايضا المعنى المعتبر للمشروطة عندهم **قوله** لانهم انما بينوا النسبة بين المعنيين على
ما ذكرنا وهو كون معنى المشروطة ثبوت المحمول للموضوع ثبوتا يمتنع انفكاكه عن الوصف وكون ذلك الثبوت بالفعل
لا بالامكان **قوله** من غير تغيير لها الا ما اراده وهو كون معنى المشروطة مجرد استلزام العنوان المحمول او كون
معنى المشروطة الثبوت على التقدير ومعنى المطلقة الثبوت بحسب نفس الامر او كون معنى المشروطة ثبوت المحمول بالامكان

لا بالفعل

لا بالفعل **قوله** وبين النسبة بين ما قصده منها حيث جوز صدق المشروطة بدون المطلقة بناء على اخذ الثبوت في المشروطة
بحسب التقدير وفي المطلقة بحسب نفس الامر او اخذ احد الامرين الآخرين فلا نزاع معه في المعنى اذ لكل احد ان يصطلح على ما
**قوله** يعني المعتبرة وفيه انما يفيده كون الجنس موجودا بلا لام الجنس من لزوم حصر جنس القضايا البسيطة فيما ذكر منها مع جواز اعتبار
بسائط اخر متعددة سوى ما ذكر بل مع وقوع اعتبار بسائط اخرى في ضمن المركبات على ما سيأتي في المركبات ووجه
الدفع ان اللام ليس للجنس بل هو لام العهد الذهني واشار الى انما تصور المخاطب من البسائط المعتبرة عندهم متعددة متنوعة
**قوله** وقد وضعت البسائط في شكل مفروش وهو الشكل الحاصل من تسعة خطوط مستقيمة متوازية على بعد واحد
طولا لا متفاوتة في الطول والقصر وتسعة خطوط عرضية مستقيمة متوازية متفاوتة في الطول والقصر ايضا
متقاطعا بعضها مع جميع الخطوط الطولية وبعضها مع بعضها على زوايا قوائم بحيث يحصل من تقاطع كل
اثنين من احديهما مع الاثنين من الاخرى مربع مشترك بين الجدول الطولي والجدول العرضي وهو المراد من
ملتقى الخطين فوضع البسائط السبعة في مربعات الجدول الاول من الجداول الذي هو الجدول الذي في جانب
اليمين وفي مربعات الجدول الاول من الجداول العرضية ايضا وهو الجدول الفوقاني ثم وضع النسبة بين كل اثنين
من تلك البسائط في سائر المربعات المشتركة بين سائر الجداول الطولية والعرضية على هذه الهيئة تمت

| | ضرورية | [illegible] | دائمة | [illegible] | دائمة | عرفية عامة | [illegible] |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ممكنة عامة | عموم | من مطلق | | | | | |
| مطلقة عامة | عموم من | مطلق | | | | | |
| [illegible] | عموم مطلق | عموم مطلق | عموم من وجه | عموم من وجه | عموم مطلق | | |
| [illegible] | عموم مطلق | عموم من وجه | عموم من وجه | عموم من وجه | | | |
| [illegible] | عموم مطلق | عموم من وجه | عموم مطلق | | | | |
| [illegible] | عموم مطلق | عموم من وجه | | | | | |
| [illegible] | عموم من وجه | | | | | | |

تم تدوينه في حادي عشر جمادى الآخرة من شهور
سنة ست والف تمت كتابة هذه الحواشي
اللآلي المنسوبة الى مولى الموالي حسين الخلخالي
الخلخالي ادام الله تعالى ظله العالي على الحاشية الجليلة
الجلالية على رسالة التهذيب على يد اضعف عباد الله الغني
راجز ناو اقواها جرما محمود بن اسكندر بن يحيى بن رمضان بن علي [illegible]
غفر الله له ولهم اجمعين آمين يا رب العالمين وصلى الله على محمد وآله وصحبه الطيبين
الطاهرين في ثامنة عشر صفر من شهور سنة سبع والف في يوم الخميس وقت الظهر في بلدة [illegible]
بمدرسة خسرو پاشا في عصر سلطنة سلطان محمد خان اعانه الله تعالى بالعفو والامان

بایع از مشتری بها طلبد
کاتب از ناظران دعا طلبد

رسالة في تحقيق الكليات



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مخترع ماهيات الاشياء وهوياتها المطلع على كليات الامور وجزئياتها فاطر العقول والحواس ومبدع الانواع
والاجناس والصلوة على رسوله محمد الذي صنف فضله فصل قسم الاديان ونوع عدله جنس مقوم للاحسان وعلى
آله الخاصين فضلاً وعلى آل بيان كرماً وحلماً ما هبت دبور وصبا صبا وبعد فقد التمست مني ابنا الحريص على تحقيق الجلي
الراغب الى تصديق الصدق المستكشف عن وراء حجب الاشكال بجودة القريحة المستطلع طلائع مكامن الحجور بصنائع الروية
وهو الجدير بان يسمو اليه اعناق الهمم العوالي والحري بان يصرف فيه الايام والليالي وفقه الله لكشف الاستار عن
وجوه الحقايق والاسرار ان احرر له رسالة في تحقيق الكليات واتلو عليك ما يجيء من محاسن الآيات والبينات منظماً
لآليها في عقد البيان ومذهباً وعقود ما يحظر البرهان الى آخر الخطبة هذا ادخل الكلام فيه مرتباً على قواعد وخاتمة
ووصية القاعدة الاولى في تحقيق مفهوم اشتراك الكلي بين الجزئيات ان قوما حسبوا ان معنى اشتراك الماهية بين الكثيرين
انها بعينها موجودة فيها وهذا بين البطلان اما اولاً فلانه يلزم وجود امر واحد في محال متكثرة واما ثانياً فلافضائه
الى اتصاف الامر الواحد بالصفات المتضادة وهما محالان ويمكن ان يمنع الاستحالة بانها انما يكون ان لو كان
الامر الواحد بالشخص والمتحقق ذلك ما سيأتي من انه لو كان كذلك لكان وجود الكلي مغايرا لوجود جزئياته وهو محال
بل معناه ان صورتها العقلية مطابقة لكل واحد من جزئياتها ومعنى المطابقة مناسبة مخصوصة لا يكون لسائر الصور
العقلية فانا اذا تعقلنا مثلا زيدا حصل في عقلنا اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل في العقل عند تعقلنا
سكاباً مثلا ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد بل يكون الحاصل في العقل من تعقل
كل واحد هي الصورة الواحدة على تلك النسبة المخصوصة فانا اذا رأينا زيدا حصل في اذهاننا الصورة الانسانية
المعراة عن اللواحق فاذا ابصرنا بعد ذلك خالدا لم يقع منه صورة اخرى بل الصورة الحاصلة منه هي الصورة
الاولى بعينها بخلاف ما اذا رأينا سكاباً فانا نستوضح ما نوضح به اليك من خواتم منقوشة انتقاشا واحدا لا يلوح
منها في الشمع الا نقش واحد فنسبته الى تلك الخواتم كنسبة الكلي الى الجزئيات حيث لم يحصل اثر متجدد ولما تحقق
ان الاشتراك هو المطابقة لامور متعددة فلا شك انها لا تحصل للماهية الا في الذهن فالاشتراك العارض
لها الا في العقل فلئن قلت الصورة العقلية صورة شخصية في نفس شخصية فكيف يكون كلية فنقول
الصورة العقلية لها اعتباران الاول اعتبار ذاتها ولا شك انها جزئية بهذا الاعتبار والثاني اعتبار
انها صورة ومثال لما يأصل في الوجود بل هو كالظل للامور وهي بهذا الاعتبار مطابق لها فيكون كلية

فقد

فقد علم ان شخصيتها لا ينافي كليتها وفي نظر والحق في الجواب ان تلك الصورة تطلق بحسب الاشتراك اللفظي على معنيين الاول
على كيفية تحصل في الذهن هي آلة التعقل والثاني على المعلوم اعني المتميز بواسطة تلك الصورة في العقل ولا شك ان الصورة
بالمعنى الاول صورة شخصية في نفس شخصية لكن الكلية لا تعرض لها بل الكلي هو الصورة العقلية بالمعنى الثاني فان الكلية
ليست تعرض لصورة الحيوان التي هي عرض حال في العقل بل للحيوان المتميز في العقل عن غيره فكما ان الصورة الحالة
في العقل مطابقة للامور كذلك الماهية المتميزة في العقل مطابقة لها وهذه هي المطابقة التي من لوازمها ان الصورة
اذا وجدت في الخارج كانت عين الافراد وان الافراد اذا وجدت في الذهن كانت هي هي وهذا اللازم لا يثبت للصورة
الحالة في العقل لانها موجودة في الخارج وعرض يستحيل ان تكون عين الافراد ولا شك ان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف
الملزومات ومن هيهنا تبين لك ان تحقق الاشتراك بين كثيرين بالصدق عليها اعني الاتحاد في الخارج في الوجود والتغاير في
المفهوم تغير بالتلازم القاعدة الثانية في تحقيق مفهومات الكليات الثلث اذا قلنا مثلا الحيوان كلي فههنا امور ثلثة
الحيوان من حيث هو هو ومفهوم الكلي اعني عبارة عن ما ... من المواد والحيوان الكلي والاول الكلي الطبيعي والثاني هو الكلي
المنطقي وما وجد في كتب المتأخرين ان الكلية هي الكلي المنطقي غلط مبدأ والثالث هو الكلي العقلي ومما يجب ان يعلم ان اطلاق
الكلي على هذه المفهومات الثلث انما هو بالاشتراك اللفظي والكلي من بينها هو الكلي الطبيعي واما الكلي المنطقي فهو بالنسبة الى
الطبيعي ليس بكلي بل بالقياس الى موضوعاته واما الكلي العقلي فهو ليس بكلي اصلا لانه لا افراد له ومن هيهنا ترى ان المنطقي
الجزئي الا جزئي بالشخص وجزئي بالعموم وعدوا مثل قولنا الانسان نوع والحيوان جنس من المهملة القاعدة الثالثة في وجود
الكلي في الخارج ان اريد به انه فرد في الخارج اذا حصل في العقل يعرض له الكلية فذلك حق لا يمكن انكاره وان اريد به ان
امرا في الخارج يصدق عليه الكلي في الخارج فان عني بالكلي ما لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فذلك ايضا حق وان عني به
المشترك بين الكثيرين فلا خفاء في انه لا وجود له لان كل موجود في الخارج متشخص ولا شيء من المتشخص بمشترك بين كثيرين فيه
القاعدة الرابعة في ان الماهية المركبة من الجنس والفصل ليس تركيبها خارجيا اختلف الناس فيه على مذاهب ثلثة المذهب الاول ان
الجنس والفصل جزءان للنوع في الخارج متميزان عنه بحسب الحقيقة والوجود الا انه لا تمايز بينهما في الحس المذهب الثاني انهما جزءان
خارجيان بحسب الذات متحدان مع النوع في الوجود وهو مذهب اكثر المتأخرين المذهب الثالث ان النوع بسيط في الخارج والتركيب
انما هو في العقل وهو مذهب اهل الحق فنقول اما المذهب الاول فباطل والا لامتنع حمل الجنس والفصل على النوع لاستدعاء الحمل
في الوجود وفيه منع جدلي وهو انا لا نسلم الاستدعاء بل الحمل الاتحاد في الوجود بل الاتحاد في الذات وههنا الاتحاد فيه محقق فان ههنا

اذا كانت في

ذاتيا اذا اخذ بعض الصفة الجنسية فهو الجنس واذا اعتبر بعض الصفة الفصلية فهو الفصل وان اخذ بهما فهو النوع فهي موجودة تلخيصه
متحدة بالذات متغايرة في الوجود واما المذهب الثالث فبطلانه لوجهين الاول انه لو كانت متحدة في الوجود لعام الامر الواحد على
متعددة فان قيل لم لا يجوز ان يتقوم مجموع الجنس والفصل الذي يحمل منهما فلا يكون كل منهما موجودا بل المجموع هو الموجود وهو ح واحد
ان النوع لو كان مركبا في الخارج منهما لتقدما عليه في الوجود ضرورة ان الاجزاء ما لم يتحقق اولا وبالذات لم يتحقق الكل فح
يكون مغايرا له في الوجود واذ قد بان فساد المذهبين الاولين ظهر لك ان الحق هو المذهب الثالث وانت اذا امطرت
عن البصر الحجاب وكشفت عن البصيرة النقاب واو دعت النفس النفيس معان البصيرة واستقام الفكر ينجذب اليك الحق وينجلي عندك
افاديق الصدق مناديا هل يسمع ذا فطرة سليمة ان يقول الشخص في الخارج امور متكثرة هي النوع والاجناس العالية والمتوسطة
والسافلة وفصولها واذ تحقق ان الشخص في الخارج امر بسيط لا تركيب فيه فنقول ان العقل ينتزع منه صور اعرابية متعددة
بالعموم والخصوص بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فيحصل في العقل اولا صورة شخصية مطابقة لهوية الشخص لا تنطبق
على هوية اخرى ثم تحصل صورة اخرى تنطبق على ابناء نوعه وهي الصورة النوعية ثم صورة جزئية اخرى منطبقة على ابناء
جنسه وهي الصورة الجنسية القريبة وهكذا الى الجنس العالي هذا بحسب التركيب ثم اذا رجع العقل بطريق التحليل وفتش الصور
الجنسية المتوسطة وجدها مشتملة على الصورة الجنسية العالية وصورة فصلية وكذلك فصل الصورة الجنسية القريبة
الى الصورة الجنسية المتوسطة وصورة اخرى فصلية وكذا النوع وفصل الصورة الشخصية الى الصورة
النوعية وصورة الشخص التي بها امتاز تلك الهوية عند سائر الهويات وذلك لانك تعلم ان الجنس البعيد ما لم ينضم
اليه الفصل لم يتحصل الجنس المتوسط وكذلك الجنس المتوسط لم يقارنه الفصل لم يتحقق الجنس القريب وكذلك النوع و
الشخص ولنوضح ما القيناه اليك بمثال وهو انا اذا رأينا زيدا حصل في عقلنا بحسب رؤيته وحده صورة شخصية
لا تنطبق الا عليه وبحسب رؤيته ورؤية عمرو وبكر صورة الانسان وبحسب رؤيته ورؤية بعض افراد الفرس
صورة الحيوان وبحسب رؤيته ورؤية بعض افراد النبات صورة الجسم النامي وهكذا الى الجوهر وتحليل الصورة
يفيد كل صورة فصلية في الماهية فلو كانت مطابقة للشخص الخارجي يلزم مطابقة امور مختلفة لامر واحد وهو مح
وهذا السؤال انما يرد من الاشتراك اللفظي في الصورة فانه يقال لما في الصورة في المرآة والنقش
على الجدار انه صورة وعلى هذا لا يكون لامر واحد صور مختلفة اما اذا كان المراد بها الكيفية الانفعالية
الحاصلة في النفس والاجزاء المتميزة عند النفس بواسطتها فلا نم امتناع ذلك لان في انه يحصل في الشخص صورة

ذاتية كذلك يحصل صورة عرضية فكيف يفرق بينهما والجواب ان صورة العرضيات ماخوذة من الاعراض وصورة الذاتيات
انما هي ماخوذة من الذاتيات فيتبين الفرق ثم انك ان استوعبت زيادة البصيرة في اخرجت جمرة الروية علمت ما
في اغلاط الطائفتين الاولين اذ الاولين وجدان صورا مختلفة في العقل بان لها امورا مطابقة في الخارج لكن
التحقيق كما قررنا يفرق الحجاب فارقا بين الامور الذهنية والخارجية وهو الذي يبلغ في الغوص الى حيث قصر المعلم
الاول الحكمة عليه فاذا لولا الاعتبارات لبطلت الحكمة واذ قد بان لك ان الاجناس والفصول ليست اجزاء للنوع
في الخارج ولا شك انها موجودة في الخارج وليست خارجة عن النوع فتعين ان تكون نفس النوع في الخارج وانما المغايرة
في العقل ولعلك تقول هب ان النوع في الخارج ليس بمركب من الجنس والفصل لكن يجب انه مركب من مبدئيهما فكان مبادئ
الوضعيات موجودة والمشتق منها الفعل حتى تصير محمولة كذلك الاثر يوجد مبدأ الجنس والفصل ويشتق منهما فيصير ان محمولين
والاثر بان بعض المحمولات هارذلية والبعض عرضيا ومن ههنا ذكر الحكماء ان المادة مبدأ الجنس والصورة الكونية
مبدأ الفصل فنقول لا يجب ذلك فان العقل مركب عندهم من الجنس والفصل مع انه بسيط في الخارج واما الوقف فقد توقف
عن ذلك انفا وذهب بعض الفضلاء الى ان كل مركب في العقل فهو مركب في الخارج محتجا بان الجنس اذا تنوع فاما
ان ينضم اليه شيء او لا والثاني مح واذا كان الجنس هو النوع من كل الوجوه وهو مح والاول اما ان يكون جزء النوع
او لا والثاني يقتضي كون الفصل عرضيا وهو مح والاول يقتضي تركيب النوع وانت قد علمت جوابه

في بيان تحصيل النوع وعدم تحصيل الجنس وعلية الفصل لا يخفى في ان الصورة الجنسية اذا حصلت عند العقل يتردد العقل
في ان هذه الصورة اي شيء من الانواع مثلا صورة الحيوان اذا حصلت عند العقل تردد في انها اي شيء تطابق
هل هو الانسان او فرس او غيرهما من غير ذلك ثم لما انضم اليها صورة الفصل تحصل صورة مطابقة تمام الماهية وبيان
ذلك ان التعقل والصورة التي تدركها بجوهر ذاتها لا بالالات الجسمية والخيالية تقتضي عدم هو الماهية النوعية
فاذا حصل من الصورة صورة لها انتهت سلسلة التصورات والصورة الجنسية ليست تامة بل ناقصة تكملها
صورة الفصل المحصل وليس معنى الفعلية الا هذا التكميل وازالة الابهام ويختلف مراتب التكميل ورفع الابهام
بحسب اختلاف مراتب الاجناس فان الجنس الاعلى فيه ابهام عظيم ومتى انضم اليه فصل يقل ابهامه ثم تلينا قص الابهام
ويزداد الكمال بضم فصل فصل الى النوع مثلا اذا تصورنا من الجسم انه موجود لا في موضوع فقد حصل في العقل صورة
الجوهر ويقع التردد في انها هل هي تطابق المادة او الصورة او العقل او النفس او الجسم او غير ذلك فاذا انضم اليها
ذو ابعاد ثلثة حصل صورة الجسم ويرتفع ذلك العظيم ويقع التردد في انها هل تطابق النبات او الجماد او الحيوان

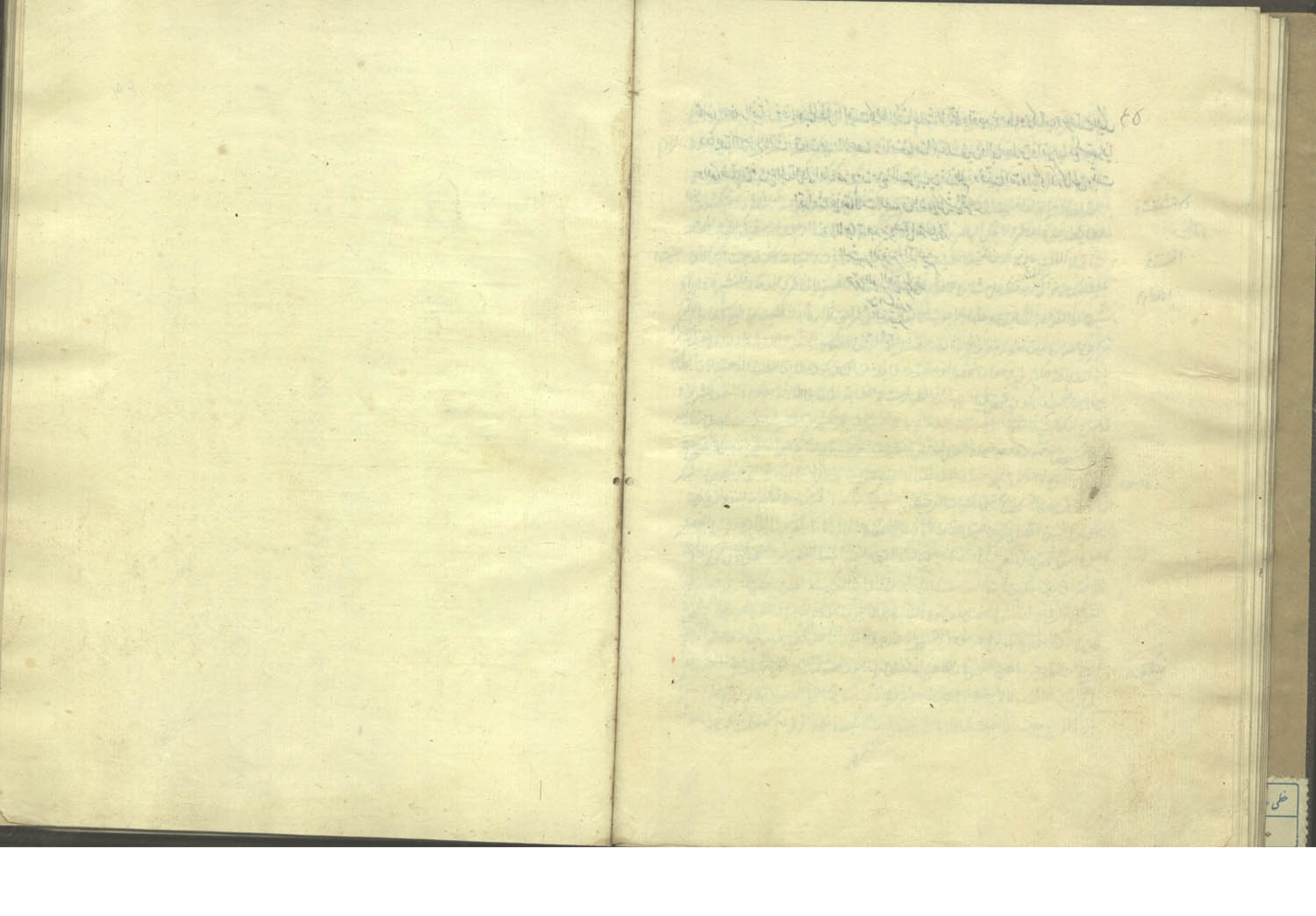


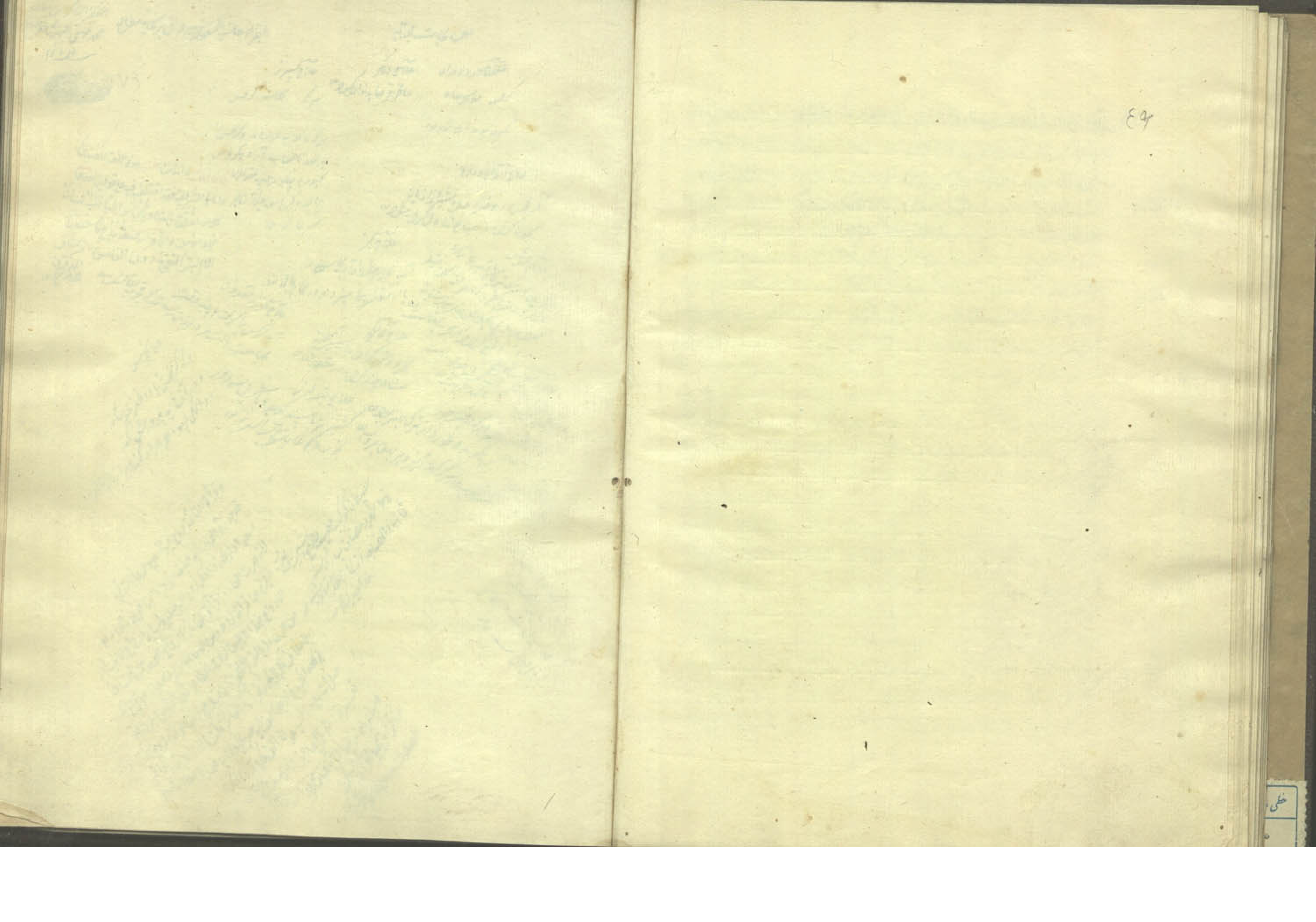
لا تنفعت الحكمة

متعلقا

ثم اذا اقترن بها فصل النامي او تغير ذلك الابهام وهكذا الى النوع وكأنك تقول هذا الابهام والتردد في الكل
موجود ان ايضا في النوع فكيف لاح ماهية النوع محصلة وماهية الجنس غير محصلة فنقول ان ماهية النوع
محصلة في العقل انها لا تحتاج في ارتفاع ابهامها الى كلي آخر ولا شك انه كذلك فانه آخر سلسلة الكليات فهذه هي
القواعد الخمس التي لو انتهيت الى غاياتها ووقفت على نهاياتها تشخص لك نفائس تجلو صداء الخاطر واستكشفت منها
لطايف تنجلي في الناظر ولا تجلي الباصر زادنا الله واياك اطلاعا على حقايق الوجود انه مفيض الخير والجود
الخاتمة في النقلت ما وقع لك من تحقيق الكليات واستمعت ما تلي عليك من الآيات والبينات كأنك قد جئت اليك الآن
ما يطلعك على مزال ويوقفك على مشارع الاوهام عرضنا للتعرف النقد وتفصيلا لحظ الوهاد فلنشرع في ايراد
شبهة على القواعد السابقة وحلها بالاجوبة اللايقة لعلك تلق طرايق نظرها اذا اطلعت على طلع اشجارها وتحوز
خزاين اسرارها حين تفوز بتعرف نجوة نارها فنقول والله الموفق للصواب **الشبهة الاولى** ما ورد على تعريف الكلي
بانه المطابقة للكثيرين وهو ان شخصا اذا القي [illegible] طايفة من الناس يكون مطابقا للصور الذهنية لان المطابقة
بين بين فيجب ان يكون شخص كليا **والجواب** ان الكلية ليست هي المطابقة مطلقا بل مطابقة معنوم في النفس لكثيرين و
قد صرح بذلك الشيخ في الشفاء **الشبهة الثانية** ما اورد على تفسير المطابقة لكثيرين من حيث فسرت بانه يحصل منها بعد
تجريد التشخصات صورة وحدانية في العقل فيتوقف بالكليات الوضعية فان الاشخاص اذا جردت عن التشخصات
لم يحصل الا النوع لا الوضع **والجواب** ان المطابقة اي اعتبرت بالنسبة الى الافراد الاعتبارية التي هي الحصص ولا شك
انا اذا حذفت عنها التشخصات تبقى الكليات الوضعية **الشبهة الثالثة** ما اعترض به على قولهم ان النوع تمام ماهية
الاشخاص والجنس والفصل جزاها فقيل هذان الحكمان لا يجتمعان لانهما ان كانا بالقياس الى الخارج فالجنس والفصل
كالنوع نفس الشخص فينتقض الحكم الثاني وان كانا بالقياس الى العقل فالنوع كالجنس والفصل جزء الشخص فينتقض الحكم الاول
فالافتراق بين الحكمين ثابت **والجواب** اما على رأي من رأى ان التركيب بين الجنس والفصل خارجي فهو ان نختار
الشق الاول ونمنع ان الجنس والفصل نفس النوع في الخارج بل هما جزآن للنوع في الخارج والنوع هو عين الشخص في
الخارج لان الشخص في الخارج هو مجموع التشخصات عندهم واما على رأي اهل التحقيق فبان نختار الشق الثاني
ونمنع ان النوع جزء ماهية الشخص فان الماهية انما تطلق على الامور المعقولة التي هي الكلي فلتكتف بهذا القدر بهذا
المقام فان الاطناب مما لا يستطاب في الايجاز بما لو ترى مجاز **الوطنية** ايها الاخ الموصوف بتلاطم امواج فكرته المغرق
بتراكم افواج معرفته اني نصبت لك اعلاما [illegible] تدرك الشبهة في مكان الزلال واشتعلت لك نيرانا تنورتها

تامن التعثر في غياهب الظلل وألقيت لك لطايف ابحاث لا تكاد توجد في مطاوي كتاب وعرضت عليك
دقايق اسرار لا تكاد تعثر عن علماء الاعصار فامنعها عن المتفلسفين والجاهلين وانثرها على المستعدين
والفاضلين فمن منح الجهال علما اضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم وفقنا الله واياك لدرك الحق وثبت
اقدامنا على مقالات الصدق انه على كل شيء قدير
وبالاجابة جدير وصلى الله على محمد
البشير النذير وآله العترة
حرره العبد الفقير محمد
بن اسكندر
الغفير
م م





الفقير الی کرم سبحان
محمد مفتی البهنسی عفی عنهما
سنه ۱۱۰۳

اجزا حاشیه مسعود شیروانی بر حاشیه مطالع

معالجات مجربه

علاج درد دندان
کره مویز سیاه
بکوبند بدندان نهند

علاج دیگر
عاقر قرحا بدندان گیرند

علاج سپرز
سرکه کلاب کرفس

سرکه با کلاب طوبند و کرفس را
بهم تا لعاب آرد بکر باس
کبود به پهلوی چپ نهند از آن
جالد و کرباس بعد از آن بر
سر بالند

فان قلت یا المؤمن قلت هو في اللغة المصدق
واما في الشريعة فقد اختلف فيه على قولين احدهما
كل من تعلق بالشهادتين مواطيا قلبه لسانه
فهو مؤمن والآخر انه صنفة مدح لا يستحقها
الا البر التقي دون الفاسق م كشاف

علاج آواز درد یا
کرفس ... روغن وعلی و شیر و از زبانه
معجون کرده هر صباح تناول کرده شود

علاج گرز

علاج نقرس
آب نار ترش با آب کاسنی را
سرکه ... با آب ... زعفران آمیخته ... جبله
... بمالند
... روغن ... میزد و در حمام بمالند
... بیک ... مجرب ... لقانست
روز ... شفا یابد ...

علاج قرینه آورد
آب ... بافته ... وقت ...
... مجرب لقانست

علاج قولنج
... آمیخته
... کرزان ... در تعقد ... نده

علاج ...
... روغن ...
... در ...
... گند ...

علاج تب ...
... گشنیز ... بیفند ...
... مجرب ...

علاج بهق
تخم ... انبغه بکوبد و در سرکه ...
... بجوزد ... مجرب است

... المدون ...

بسم الله الرحمن الرحيم حامدا للفياض الحكيم شاكرا للوهاب القديم

قوله الفياض الوهاب اقول يريد انه يمكن حمل لفظ الفياض على معنى الوهاب في عبارة الشارح على وجهين احدهما على
وجه الاستعارة التبعية بان شبه هبته تعالى بكثرة الماء المنى وزمن عاب الوادي بجامع عموم النفع او غيره فاستعير لفظ
الفيض الموضوع لها للهبة استعارة اصلية ثم اشتق منه الفياض بمعنى الوهاب فكان الاستعارة في المشتق استعارة تبعية
كما يرشدك الى ذلك القواعد البيانية والى هذا المعنى اشار بقوله فكان الوهاب ما زاد تصريحا بالتشبيه الضمني الواقع في تشبيه
المشتق منه بمعنى ان ذلك التشبيه يستتبع ان يشبه بالماء المنى وزمن الجم معنى الوهاب اى ما صدق عليه هذا المعنى اذ تشبيه
المفهومات الكلية في نظائرها انما يكون بهذا الاعتبار كان الماء المذكور يتفرق لكثرة الى الجوانب يوهم توق الوجود ذات
الى رحبة والعقلية الى قوابل الممكنات من تلك الطفرة ولا استحالة في كون وجه الشبه تخيليا في كلا الطرفين او احدهما كما كان
في الاستعارة التبعية ولا خفاء في ان نقل الفياض حمانقل منه الى معنى الوهاب على ما قررنا يكون بغير واسطة ولا يقدح في
هذا النقل تابعا النقل الفيض عن معناه الاصلي الى الموهبة فيما قصدنا بالنقل بغير واسطة وان كان ذلك باعتبار آخر في
النقل بواسطة من وجه آخر وههنا سؤال مشهور وهو ان تشبيه الهبة بكثرة الماء المذكور كثرة مخصوصة غير حسن
بل اللائق ان تشبه الهبة بالافاضة وهو واضح غاية الوضوح والقول بان الفيض ههنا بمعنى الافاضة بناء على ما
الماخوذ بقوله من فاض الماء هو تفريع فقط فكان الوهاب وجواب بعض الفضلاء عن ذلك بان وجود المواهب بالنسبة
اليها فيض وبالقياس الى مبدأها افاضة كلام لا يفهم الآن حصة الفياض بقدرة ما ثابتة بغير قدرة العقل النظرى
وثانيهما ان ينقل لفظ الفياض الى الموهبة بجامع الكثرة او النفع العام ثم ينقل الى معنى الوهاب بعلاقة السببية فيكون
لفظ الفياض مجازا مرسلا في معنى الوهاب مرتبا على مجاز آخر فيكون النقل بواسطة فعلى هذا يكون معنى قوله او هو
وصف له بنعت مواهبه اى اطلاق الفياض او الفياض وصف له تعالى بما كان نعتا لمواهبه اولا اذ ليس الفياض
حال الاطلاق على الوهاب وصفا لمواهبه وعلى الوجه فقد يكون او هو وصف له بنعت مواهبه معطوفا على قوله فكان
الوهاب باعتبار ما يتضمنه من اطلاق الفياض عليه تعالى بعلاقة التشبيه يعنى ان اجراء الفياض على الله تعالى اما بعلاقة
التشبيه او بعلاقة المناسبة بين الوهاب ومواهبه التى كان الفياض صفة لها لعلاقة التشبيه ويكون مجموع المعطوف
والمعطوف عليه في حيز الفاء ولا خفاء في ان الحاشية المنقولة منه قدس سره اعنى قوله اى الفياض منقول الى معنى الوهاب
اما بغير واسطة على ما قلنا في توجيه عبارته متعلقة بمجموع المعطوف والمعطوف ولكنه يشتبه عليك ان وصفه تعالى بالفياض بمعنى
الوهاب على تقدير ان ينقل من الموهبة ليس وصفا بما كان نعتا لمواهبه اذ الفياض قبل النقل الى معنى الوهاب يستعمل

في المواهبة

الموهبة لا فيما هو وصف لها بل ليس ذلك الاطلاق اسم المسبب على السبب فالاولى ان يقال في بيان الوجه
الثاني اذ هو وجه او هو وصف له ان الفياض ينقل الى معنى الوهاب بعد ان يشبه كثرة الموهبة بجامع النفع بكثرة
الماء المنى وزمن الجم بنقل لفظ الفيض الموضوع لها الى كثرة الموهبة ثم اشتق منه الفياض ولا شك في انه يلزم على
هذا التقدير ان يكون وصفه تعالى بالفياض وصفا بما كان نعتا لمواهبه اولا اذ ليس اطلاق الفياض على الوهاب
الى آخر ذلك التقدير قد يناقش بان الفياض المشتق من كثرة الموهبة وصفا للموهبة بل هو وصف له تعالى والتحقيق
ان الفياض اذا اشتق من كثرة الموهبة ماخوذة مع الاضافة كانت الحال على ما ذكروا اذا اشتق من مجرد الكثرة التى
هى صفة للموهبة في نفس الامر ولو قيل في بيان الوجه الثاني انه شبه ما هو صفة للمواهب كثرة كانت او غيرها لم يرد
ما ذكر ولم يحتج الى الاعتذار المذكور وجعل الحاشية المذكورة متعلقة بالمعطوف عليه فقط بان يقال انه قصد بتلك العبارة
كون الفياض منقولا الى معنى الوهاب من المعنى الاصلى اللغوى على الوجه الاول الاستعارة التبعية على الوجه الذى قررنا بلا واسطة
او منقولا منه الى ذات الوهاب بوجه تخييل بان يتوهم كونه تعالى اصلا ينشعب منه الموجودات الامكانية الحسية والعقلية
كما تنشعب المياه المتكثرة عن الماء المذكور بعد عد الفياض والوهاب من قبيل الاسماء لا من قبيل الصفات ثم ينقل
منها الى معنى الوهاب لتحقق المناسبة بينهما او بالعكس بعد نقل الفياض من معنى اللغوى الاصلى الى معنى الوهاب لذلك فيكون
النقل على احد هذه الوجوه لا ما اريد بلفظ الفياض في عبارة الشارح بواسطة خبر لكنه قوله فكان الوهاب في
اذ يستعمل ذلك كون النقل الاخير الا ما اريد بالفياض لعلاقة التشبيه ليس كذلك على تقدير ما ذكر على ان بعض ما ذكر
اعنى ما يكون النقل فيه الى ذات الوهاب يدفعه اضافة الوهاب الفياض الى ما اضيف اليه واجراؤه الى ما اجرى عليه فانها
لم يبق الا بعد استعمال الفياض على التشبيه وكونه بمعنى الوهاب او ما بعده معمولا او ما قبله موصوفا له وكل منهما غير
صحيح الا على ذلك التقدير مع ان المتبادر من قوله في الحاشية اعنى معنى الوهاب الاشتمال على النسبة وذلك غير متحقق على تقدير
ان يستعمل الفياض في ذات الوهاب وفي كل من الوجهين المحققين بالنقض المذكور مناقشة اما في الاول فلان الفياض
وان استعمل في ذات الفياض الوهاب الا انه يلاحظ فيه مفهوم الموهبة وبذكر رجوع اضافته الى ما اضيف اليه واجراؤه
على ما اجرى عليه كما يقال اسد على فانه يصح ان يتعلق به لفظ على وان استعمل في معناه الحقيقى باعتبار ملاحظة الاجزاء
والصورة فيه فقد يفرق بينهما بان الاسد حين اطلاقه وان كان مستعملا في معناه الحقيقى يفهم منه الاجزاء والقوة
بخلاف مفهوم الموهبة حين استعمال الفياض في ذات الوهاب فانه غير مفهوم منه واما في الوجه الثاني فلان الوهاب
اذا استعمل في ذات الوهاب يكون ذات معناه وحمل اللفظ على معناه الغير المتبادر بعيد كثير بمعنى الوهاب على

فهو صفة لها م

ما هو اعم من ذات الوهاب ومعنى الوهاب الى معناه المشتمل على النسبة نعم اذا وقع ذات الوهاب في مقابلة معنى الوهاب اريد
بمعنى الوهاب ما لا يشمل ذات الوهاب ومما يدفع تعلق الحاشية المنقولة بالمعطوف عليه فقط كونها مكتوبة في النسخ المقروءة عليه
قدس سره بعد قوله او هو وصف بنعت مواهبه قد يقال الجواز تعلق تلك الحاشية بالمعطوف عليه فقط بان ينقل الفيض الى
ذات الوهاب بعد تجريدها عن النسبة واستعمالها في الذات فقط فيكون الاستعارة فيه اصلية والنقل بغير واسطة او ينقل
الفيض الى معنى الوهاب باعتبار تشبيه المشتق منه فيكون الاستعارة تبعية والنقل بواسطة ولا شك ان معنى الحاشية المنقولة
ينتظم بمجرد تعلقها بالمعطوف عليه فقط على ما قرر قد سمعت ما يوجب صحة اضافة الفيض الى ما اضيف اليه واجراء ما
ما جرى عليه اذا استعمل الفيض في ذات الوهاب وعلمت ما يتعلق بذلك فيما سبق وظني ان قوله من فاض لها فيضا آه يلائم
هذا الوجه اذ ذلك يستدعي نقل الفيض من معناه المشتمل على النسبة الى معنى الوهاب ومن البين ان ذلك يقتضي اعتبار
النسبة واعلم ان الظاهر المتبادر من قوله قدس سره او هو وصف له بنعت مواهبه انه معطوف على ما قبله بملاحظة تضمنه الحكم
بان الفياض علم او ما وصف له بحال نفسه وحاصله ان الفيض اما وصف له بحال نفسه وذلك اذا استعمل في معنى الوهاب واما
وصف له بحال متعلقه وذلك اذا استعمل الفيض في معنى يقع صفة له بعلاقة بينه وبين المعنى الاصلي اللغوي ولاجل
انفهام هذا المعنى من العبارة تبادر ما مال اليه بعضهم وشنع على من اختار غيره وانما حكمنا بكونه متبادرا من
العبارة المذكورة اذ هي شايعة في بيان وصف الشيء بحال المتعلق كقولك جاءني عالم ابوه لا يخفى فضله منها على ما سبق
وان لم يحتمل غيره فيستدعيه ظاهر العبارة مع ان اللايق بالاختيار ذكره اذ سائر القرائن اعني قوله ملهم حقايق المعارف
قرينة دالة على انه لا يناسب ان يراد بقوله فياض ذوارف العوارف ما يتبادر من تلك العبارة لقوة الملائمة بين القرائن
اذ اضافة الفيض الى ما اضيف اليه على ذلك التقدير اضافة الى الفاعل بخلاف الاضافة في سائر القرائن وقد حكي
انه كتب في الحاشية القديمة او انه من قبيل معنى جاءني الوشاح لما اطلع على عدم كونه ملائما لسائر الفقرات عدل
عنه الى ما يدل والمناسب لحاله قدس سره عدم الغفلة عن رعاية الملائمة بين الابعد في موضع الرعاية وايضا ان
قوله نعم انه اشارة الى براعة الاستهلال حقق بالذكر الملائم ما يقتضيه ظاهر العبارة المذكورة اذ المعنى ان
قوله ملهم حقايق المعارف من باب التخصيص بعد التعميم ولا شك ان ذلك انما ينتظم اذا اريد بقوله فياض ذوارف
العوارف افاض جميع الموجودات او بقوله وملهم حقايق المعارف افاض العلوم الحقيقية التي هي
بعضها وذلك انما يتحقق اذا استعمل الفيض في معنى الوهاب لا فيما يستدعيه تلك العبارة وقد سمعت ان الحاشية
المنقولة منه قدس سره في هذا المقام كانت مكتوبة في النسخ المقروءة عليه بعد قوله او وصف له بنعت مواهبه وذلك

يفيد

يفيد افادة بينة انه ليس معنى من قوله او هو وصف له بنعت مواهبه ما يدل عليه ظاهره من ان الفيض وصف له بحال متعلقه
وذلك انه يتكلف في توجيه عبارة الشرح مع قطع النظر عما قلنا في توجيه عبارة قدس سره باحد وجوه مغايرة لما ذكرنا
في معنى ذات عبارته قدس سره وهو ان ينقل الفيض من معناه الاصلي الى ذات الوهاب او الى معنى الوهاب ومنه الى معنى
الوهاب ومن معنى الوهاب الى ذات الوهاب او ينقل من معنى اللغوي الى المواهبة ومنها الى معنى الوهاب او منها الى
ذات الوهاب ومن الموهبة الى معنى الوهاب ومن معنى الوهاب الى ذات الوهاب او من الموهبة الى ذات الوهاب
ومن ذات الوهاب الى معنى الوهاب او يكون صفة تعالى وصفا له بحال متعلقه وان كان كذلك غير ملائم لسائر القرائن
او يكون اضافة الفياض الى ما اضيف اليه من قبيل اضافة لجين الماء او يكون مجموع فياض ذوارف العوارف كناية
عن معنى الوهاب او ذات الوهاب وعليك بالاستعارة في هذه التكلفات بالقواعد التي يستعان بها في اثنائها ولا يخفى عليك
ان اكثر هذه التكلفات بعيدة عن درجة الاعتبار وان كانت في المقامات الخطابية لكن في ايرادها احاطة تامة باطراف
الكلام وتشحيذ لبعض الاذهان [illegible] ما سمعنا من اعاظم الفضلاء اذ الحق عليه ما كتب على هذا المقام
وما سنح على الخاطر القاصر اعرضنا عنها مخافة الاطناب قوله والفيض في الاصطلاح انما يطلق على فعل فاعل يفعل
اي هنا الايجادات المتعلقة بالماهيات الممكنة بحسب شرائطها واستعداداتها ازلا وابدا فالفيض لازم لذات
الفاعل المذكور نوعا بمعنى ان ذلك الفاعل لا يخلو عن نوع الآثار لا في جانب الماضي ولا في جانب المستقبل على الدوام فالفاعل
المذكور لا ينفك عن حقيقة الايجاد واشخاصها بالجملة اذ لكل اثر تاثير خاص فدوام الايجاد المنتهي يتحقق من الازل الى الابد
فالدوام والاستمرار في تلك الايجادات وانما يصح ان يحمل على الثبوتي باعتبار نفس الحقيقة المطلقة المشتركة وعلى التجدد
باعتبار الاختلافات بينهما ولا شبهة في ان كلا من الدوامين يستلزم الآخر اذ تحقق الاشخاص بدون تحقق الحقيقة
المشتركة ممتنع وكذا يمتنع ان يتحقق حقيقة بدون تحقق الافراد بل التحقق اصالة ليس لها ولا يذهب عليك منه
توقيف الفيض على كل واحد من آثار ذلك الفاعل مع انهم حكموا بلزوم الفيض وعدم كل اثر بذلك الاثر بل الاشتر
به الا اذا كان المراد بذلك اللزوم لزوم نوع الفيض كما اشرنا اليه قوله لا لعوض ولا لغرض اي لا يكون الاثر صادرا
عنه بملاحظة انه يستفيض شيئا ما ولا بملاحظة غرض اي لا يكون عنده اثر باعثا على كونه موجدا لذلك فالغرض
اعم مطلقا من العوض اي من العوض الذي كان الفعل لاجله قوله ومنه قولهم المبدأ الفياض اي من الفيض بالمعنى
الاصطلاحي الحكمي قولهم المبدأ ومن حكم بان المراد من الوصف بالفيض لا بالمعنى الاصطلاحي فقد بعد عن داخل
ما قصده قدس سره لكن كونه من المعنى الاصطلاحي يحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد ان الفيض هنا مشتق

من ذلك المعنى لا منقول منه وثانيهما انه منقول منه لا مشتق وكلام المفصل في بيان قوله على قياس ما عرفت بعد نقل الحاشية المنقولة
في هذا المقام اعني قوله اي وان اطلق الفيض اصطلاحا اعني اتصال الفعل ودوامه فالفياض هيهنا على قياس
ما مر وان اطلق على الفعل نفسه فهو للنسبة انتهى بالنقل ولا يخفى ان المراد بما عرفت ما عرفت في توجيه عبارة الشارح من
النقل بغير واسطة والنقل بواسطة واما النقل بغير واسطة على تقدير ان لا يكون المراد من كون الفياض الواقع
في قولهم من الفيض الاصطلاحي اشتقاقه من ذلك المعنى لا نقله فلان لفظ الفياض في ذلك العرف مشتق من الفيض
بمعنى الاتصال بعد نقله عن المعنى اللغوي اليه بعلاقة التشبيه بينهما واما النقل بواسطة على ذلك التقدير فبان يكون نقله
اشتقاقه منه بعد نقله منه الى الفعل الذي هو الاثر اعني ما اتصف اليه الاتصال بعلاقة التشبيه ثم منه الى ذلك المعنى اعني
الاتصال المذكور بعلاقة التعلق وعلى اي تقدير يكون الفياض الواقع في قولهم بمعنى المتصل الفعل واما النقل بغير
واسطة على تقدير ان يراد من قوله من قولهم المبدء الفياض نقل الفياض من المعنى الاصطلاحي فبان يعتبر نقل
الفيض من ذلك المعنى الى الفعل بمعنى المصدر بعلاقة المناسبة ثم اشتق منه الفيض واما النقل بواسطة على ذلك
التقدير فبان يلاحظ نقله اولا من المعنى الاصطلاحي الى الفعل بمعنى الاثر بعلاقة المناسبة ثم نقل منه الى المعنى
المصدري للفعل بعلاقة كذلك ثم اشتق الفياض منه وعلى كل من هذين الوجهين يكون الفياض بمعنى الفاعل
الفعل المتصل ولا شبهة على ذوي الفطن السليمة ان الاول من الوجهين المذكورين في توجيه عبارته قدس سره
بعد ان يكون المراد منها ان الفياض في قولهم المبدء الفياض من المعنى الاصطلاحي الحكمي اولى اذ في نقل لفظ
الفيض بالمعنى الاصطلاحي الى الفعل بالمعنى المصدري بالذات او بواسطة نقله الى الفعل بمعنى الاثر عنه العقل
وايضا ان المحقق من الحاشية المنقولة ان الفيض اذا كان بمعنى الاتصال صح منه الاشتقاق بخلاف ما اذا كان
بمعنى الاثر فانه لا يصح منه الاشتقاق اذ على تقدير الاول يكون الفيض مصدرا ويجوز منه الاشتقاق وعلى تقدير
الثاني يكون جامدا ولا يجوز منه الاشتقاق فيكون الفيض للنسبة كالتامر واللابن ولا شك ان ذلك المحقق انما
يلاحظ اذا كان الاشتقاق منه لا النقل اذ كون المنقول منه صالحا للاشتقاق لا يلتزم ان يكون اليه كذلك حتى
يتم ما قصد تنبيه الحاشية المنقولة ولئن سلمنا استلزامه لا نفي بالمحقق فتامل وما ينبغي ان يعلم في هذا المقام
ان المحقق منه قوله على قياس ما عرفت الاشارة الى المشابهة بين توجيه استعمال الفياض في عبارة الشارح وبين
توجيه استعمال الفياض الواقع في قولهم المبدء الفياض في مجرد النقل بغير واسطة لا ان النقل على احد الوجهين
مع استعمال الفياض في الموضعين في معنى الواحد كما توهم ومن جملة قوله او هو وصف له بنعت مواهبه على ما يقتضيه





ظاهره على الوجه الذي سبق جعل قوله على قياس ما عرفت اشارة الى ان الفياض في قولهم اما منقول اليه لما اريد بالفياض
فيه اما بغير واسطة او بواسطة او هو وصف للمبدء باعتبار متعلقه كما في ان الفياض في عبارة الشارح كذلك واعلم ان
المراد بالمبدء الفياض العقل الفعال الذي هو عبارة عن العقل العاشر اذ المبدء الذي لا ينقطع اثره ازلا وابدا من
المبدء العالية ليس الا ذلك على رايهم وجعله عبارة عن المبدء الاول جل ذكره وان كان ما يصدر عنه متخم في المعلول الاول
اعني العقل الاول على قاعدتهم بناء على ان الاثار الصادرة غير المتناهية عن معلوله الصادر عنه تكلف
وقد نقل عن بعض المحققين حقق ان الحكماء اثبتوا العقول وسائل بتاثيره في قوابل الممكنات لا انها مؤثرات
في الحقيقة فيها كما هو المشهور بين الجمهور وعلى هذا يكون المبدء الفياض هو الحق تع وههنا ابحاث الاول
ان الحصر المستفاد من قوله اي يطلق في تعريف الفيض ليس بصحيح بناء على ما نقل عنه قدس سره في هذا المقام اعني قوله وان
اطلق الفيض اصطلاحا والثاني ان عبارته قدس سره في اصل الحاشية لا يصح لما فصله في حاشية الحاشية اذ ما في الحاشية
صريح فيما اشتق منه الفيض للنسبة والثالث ان قوله على قياس ما عرفت متفرع على ما ليس بمذكور في اصل الحاشية كما ينبغي عنه
ما نقل عنه وذلك ركيك جدا والرابع ان الفعل المذكور في تعريف الفيض لا يصح ان يكون مصدرا او حاصلا بالمصدر
اعني الاثر كما هو المشهور فيما بينهم فلم لم يجعل كلا من الوجهين مستندا الى كل منهما والخامس ان الحكم بان الفياض في قولهم
من الفيض بمعنى الاصطلاحي الحكمي لا من غيره كما هو مقتضى السوق مما لا يعود اليه ضرورة ودلالة وقد اجيب
عن اشكال الحصر بان قوله قدس سره ان اطلاق الفيض اصطلاحا ابدا لما حيث اي يطلق اذ يجوز ان يراد بالفعل
الواقع في تعريف الفيض نفس الاثر الذي لا يصح ان يشتق منه وايضا الفعل الذي يجوز ان يشتق منه وليس المحقق مما
نقل ان للفيض في الاصطلاح معنيين بل ليس له الا احد هذين المعنيين وللفيض في انه جواب على تقدير تمامه
خرج منه جواب البحث الثاني والثالث وقد يجاب عن اشكال الحصر بانه اضافي لا حقيقي حتى يقال ان الفيض يطلق
على اتصال الفعل ودوامه ايضا ومعناه ان الفيض في الاصطلاح لا يطلق على فعل فاعل سبق على وجوده العدم
لانه لا يطلق على شيء آخر اصلا حتى يرد ما ذكر ومنهم من تفطن ان لفظ انما في قوله اي يطلق للتاكيد لا للحصر وانت
تعلم ان ذلك تكلف لا يلتفت اليه ومن افاضل من اجاب عن البحث الثالث بان اطلاق الفيض على اتصال
الفعل ملحوظ في نفس الكلام لكن ترك التعرض لبيانه اعتمادا على بناء الوجه الاول على المعنى الذي ترك التعرض بذكره
يدل عليه قوله وان اطلق الفيض اصطلاحا الى في حاشية الكتاب في هذا المقام وفيه نظر اذ لا نم ان اطلاق الفيض
على اتصال الفعل ودوامه مشتهر فيما بينهم ولو سلم ذلك فبناء الحكم المذكور في الكتاب على ما ليس بمذكور فيه ركيك

غاية الركاكة وان كان ذلك بالنظر الى الاشتهار لا حد لا يخفى على احد وانما قوله وكذا صح منه قوله ومنه المبدا الخ فانه ينبغي ان
يلتفت اليه اذ هو منشا للاشكال فجعله قرينة على دفعه غير موجه كما لا يخفى على الناظر الباحث بعيون التوجيه ويمكن ان يجاب
عن البحث الخامس بان موضع استدلالهم بقولهم المبدا الفياض يدل على انه ذكر الغدور من الفيض بذلك المعنى ولا خلل في هذا
المقام كلمات شتى لا فائدة في نقلها الا الاطناب الى العوارف من قبيل اضافة **قوله** وراد بالعطايا بالسيالة بتكرر
العبارة على ان اضافة الذوارف الى العوارف من قبيل اضافة جرد قطيفة **قوله** وما يتبعها الظاهر ان يعفى بجميع
الموجودات التي رجحها داخل فيها الا اذا خص احدها تحت هذه الاشياء يعون الملك الوهاب **قوله** فانه على الدوام في
تعبير اراد بالعطايا الا وجعل تعليلا لوصف العطايا بالسيالة وهم قد يقال لا مدخل لتوصيف الجناب بما وصف به في
التعليل المذكور وكذا التقييد الفيضان بالدوام والغدور بان ذكر اشارة الا ان الفيض في عبارة الشيخ يصح ان يكون مما هو
من الفيض بالمعنى الاصطلاحي الحكمي مما يلتفت اليه عاقل ولا يعبر ان يقال المبالغة الخطبية على ما هو الحق انما يتضح في
الاتضاح اذا كانت دائمة وكانت بلا عوض وغرض فيه قوله اراد بالعطايا السيالة التي اضيف الفيض بجميع الوجودات
الوجودات التي صنعها ولا شك ان الايراد المقيدة بما ذكر يحسن تعليلها تقييد الفيض بالدوام ووصف الجناب
بما وصف به اذ بما يظهر تلك الارادة كمال الظهور ويمكن ان يقال ان نقل السيالة الى الوجودات وما يتبعها عن معناها
الاصلي الى ما يدور على ملاحظة دوامها وعدم انقطاعها فتقييد الفياض بالدوام تصحيح نقل السيالة ان انما نقل اليه
فلو جعل قوله فانه على الدوام تعليلا لوصف العطايا بالسيالة بهذا الاعتبار لم يبعد واعلم انهم قالوا الفائدة
والغاية متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار اذ ما يترتب على الفعل يسمى باعتبار وقوعه على طرف غاية وباعتبار
ترتبه عليه وكونه نتيجة له فائدة وشملا انه على فعل الموجب والمختار وكذا الغرض والعلة الغائية متحدان بالذات و
مختلفان بالاعتبار اذ ما يترتب على الفعل ان كان باعثا على اقدام الفاعل عليه يسمى غرضا بالقياس الى الفاعل وعلة غائية
بالقياس الى فعل الفاعل واما ما يترتب على الفعل ولم يكن باعثا على اقدام الفاعل على الفعل فيسمى غاية والعلة الغائية تطلق
بالفاعل المختار بمعنى انها لا توجد الا في الفاعل المختار لا بمعنى ان كل فعل للفاعل المختار لا بد ان يكون معللا بغرض فيكون النسبة
بين الغاية والغرض عموم وخصوص من وجه هذا ما قالوا اولى بان يقال ان الغرض قد لا يطابق الواقع اذا اخطا
في اعتقاده الفائدة وذكر بناء ان يكون النسبة بينهما بالعموم والخصوص الا ان يقال المراد بالغاية اعم من ان يكون
غاية في اعتقاد الطالب او في نفس الامر او يحمل العموم على العموم من وجه وكل منهما خلاف الظاهر وما نسب الشيخ
اليه بعض ان لفظ الحكمة والمصلحة ينبئ عن اثبات الغرض والعلة الغائية لافعاله تعالى بناء على ما يتبادر منهما

ورد قطيفة



الا ان يحمل على خلاف ذلك وايضا ان اثبات الابحاث الشرعية مجردة عن الاغراض كما يدل الفاظ احكامه غير خالية عن الفائدة
**قوله** وان كانت دفع ما عسى ان يورد هاهنا من انه يلزم ما ذكره ما عابه ووجه الدفع بما ذكره يعين لا ستره به **قوله** لما كان الاشارة
الى كان افادة تجرد حقايق المعارف براعة الاستهلال غير ظاهرة اشار الى ذلك بقوله للاشارة ولا يخفى ذلك انه جعل حقايق المعارف
بمعنى العلوم الحقيقية تكلف وقد يقال الياء في الحقيقة ليس لمعنى كما في احمري اي المعارف الثابتة جدا او عند الله انه لون المعارف
بمعنى العلوم الحكمية التي لا يتغير بتغير الملل والاديان غاية الملائمة **قوله** من تلك العوارف قد يقال ان من تلك العوارف في
حقايق المعارف لانها مما فاض او ترشح الالهام فاما ان يأول لفظ الاول بان يقدر الاضافة اي من اضافة تلك العوارف في
الثاني في حصول صورة الشيء او يقال بجعل الاضافة بيانية بعد ذلك الجعل **قوله** واراد به انه لم يرد به ما سوى المعارف فيما يلهم
لعدم كونه لائقا بالمقام **قوله** سواء كانت تصورية الظاهر انه اريد بالعلوم الحقيقية الحكمية وكونها شاملة في ذكر الشمول انما
يتم على تقدير ان يجعل المبادي التصورية جزءا من العلم بناء على ما بين في موضعه وان اخترنا كون الامور الضرورية
جزءا منه كما هو مختار البعض ويمكن ان يجعل العلوم الحقيقية اعم منها على هذا التقدير ليحصل ما هو الحق ايضا مع
الاشارة الى براعة الاستهلال **قوله** فانه الظاهر انه متعلق بالارادة المذكورة وتعليلها ولا شك انه لو كان المراد
به اضافة العلوم لا ما هو المتعارف بينهم على ما دل عليه ما نقل عنه من قوله لم يرد هاهنا بالالهام التي المعروف
الروح بالاستفاضة كما هو المشهور لم ينتظم ذلك التعليل الا بعد اعتبار الفيضان المذكور بالقياس الى الاشخاص المعارف
الى الاذهان **قوله** وعقبه اشارة الى بيان سبب ترك العطف في قوله واهب حيوة العالمين او مجموع القرينة الثالثة
والرابعة على اي من التقديرين فالمعطوف عليه اما القرينة الثانية او القرينة الاولى او مجموع القرينتين فالاحتمالات
منحصرة في ست ولا خفاء في انه ذكره في سبب ترك حرف العطف على تقدير تمامه انما يفيد افادة بينة بعدم صحة عطف الثالثة
على الثانية وعلى مجموع الاولين وعدم صحة عطف مجموع الثالثة والرابعة على الثانية وعلى مجموع الثانية والاولى
واما افادته كذلك عدم صحة عطف الثالثة على الاولى او عطف الثالثة والرابعة عليها فلا يرشد كما ذكر ارشادا
بينا ما نقل عنه بقوله انه اندفع بما ذكره اولا العطف على الثانية وبما ذكره ثانيا العطف على مجموع الاولين فيما لو
لا يخفى عليك انه قصد بما نقل عنه قد سره انه اندفع بما ذكره اولا عطف الثالثة على الثانية او على الثالثة والرابعة
عليها وبما ذكره ثانيا عطف الثالثة عطف على مجموع الاولين او على عطف الثالثة والرابعة على مجموعهما
ولم يتعرض بما ذكره اولا وثانيا اندفاع عطف على الاولى او لعطف الثالثة والرابعة عليها وان كان اندفاع
هذين العطفين مما يستفاد مما ذكر اولا وثانيا **قوله** يؤكد ان القرينة الثانية لا شك ان التاكيد والتقرير ان

لا يستلزم

بقدر اذا كان كل من الموهبة الحيوة ورفع الدرجات مستتبعا بالالهام حقايق المعارف استتباعا عقليا مع انه
موهبة الحيوة الاستلزام المذكور فضلا عن ان يكون عقليا ورفع الدرجات المذكورة وان استلزم الالهام بالمعنى
المذكور استلزام المسبب للسبب في نفس الامر لكن معدا رجع كونه عقليا وذلك منتف الا ان يقال ان تعقل رفع درجات
العالمين يستلزم تعقل ان ذلك الرفع بعلمهم وذلك يستلزم تعقل افاضة العلوم الحقيقية عليهم من المبدا وقد يقال ان
موهبة الحيوة وان لم يستلزم الالهام المذكور لكن ذكر الالهام يستلزمها والكلام بتقدير موهبة الحيوة الالهام
المذكور انما هو باعتبار ما يلزم من الالهام والظاهر ان ذلك اللزوم عقلي لا خارجي فقط وربما يقال من المحق ان الثالثة
مقيدة بالرابعة بتقرير الثانية حقيقة انما هو للرابعة في ذكره لا يبعد عدم صحة عطف الثالثة فقط على الثانية فمن
يطلق ذلك عبارته قدس سره وقد يتخيل في هذا المقام كان رفع درجات العالمين يستلزم الالهام حقايق المعارف
وبذلك يعتد ركن ذكر رفعها يستلزم موهبة الحيوة وبذلك يحصل تقديرا باقلا ان يترك العطف بينهما واعلم
ان موهبة الحيوة متقدمة على الالهام في نفس الامر فالملايم ان يعكس الترتيب لكن ترك رعاية للسجع اي الحكم
الفلسفة الاولى التي هي الالهي فههنا بحثان الاول ان العلم الالهي عرف بانه علم يبحث فيه عن الاحوال المجردات
فيلزم ان يكون موضوعه المجرد لا الموجود مطلقا من حيث الوجود والثاني انه موضوعه اذا كان الموجود مطلقا
من حيث الوجود وقد حقق ان المراد به ان العلم الالهي ما يبحث فيه عن احوال جميع الموجودات من حيث الوجود بناء
على ان مطلق جيان للاطلاق لا قيد له لزم ان يكون كل مسئلة يكون محمولها عارضا لما موضوعه بشرط الوجود الخارجي
او الذهني مسئلة للعلم الالهي مع ان ذلك ليس كذلك والجواب عن الاول على تقدير ان يراد بالعلم الالهي مطلق العلم
الالهي الشامل لجميع الاقسام ان اطلق العلم الالهي على ما يبحث فيه عن احوال المجردات اطلاق اسم الكل على الجزء
وليس اطلاق ذلك على ما يبحث فيه عن احوال المجردات على سبيل الحقيقة حتى يرد ما ذكر قال الشيخ في الهيات الشفا بعد ما قال
الفلسفة الالهية هي العلم باحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود ولا يقال العلم الالهي لا يبحث فيه عن احوال
الموجودات فقط بل عن احوال جميع الموجودات من حيث الوجود فكيف خصصه باحوال المجردات لانا نقول
هذا هو القسم الاصل من العلم الالهي واعظم ابوابه واشرفها ولذا اسمي باسم الكل واما باب الامور العامة فكالمقدمة
والمبحوث عنه بالعرض والشيخ له تعويل على اشتهاره فيما بين الاصحاب واما الجواب عن البحث الاول على تقدير
ان يكون المراد بالعلم الالهي مطلق العلم الالهي الشامل لجميع الاقسام فهو ان المراد بالبحث عن احوال المجردات
البحث عن احوال ما يفتقر الى المادة شاملا لمباحث الامور العامة واحوال المجردات اما الشمول الثاني فظ

واما

واما الشمول الاول فلان في الامور العامة لا يبحث الا عما يشمل المجرد والمادي كالعلية والمعلولية والامكان
الخاص والقدم والحدوث الى غير ذلك مما يشترط في عروضه المادية ولا يخفى ما فيه من التكلف على ان ذكر انه يتم لو لم يبحث
في الامور العامة عما يختص بلواحق المادية والاجسام مع ان ذلك محل تامل والجواب عن البحث الثاني ان معنى
قولهم العلم الالهي يبحث فيه عن احوال الموجودات مطلقا من حيث الوجود انه ذكر العلم فيه عن الاحوال اللاحقة
للموجودات النوعية والشخصية وان كانت احوال احوال الا انه لكن لا ينظر الى تلك الخصوصيات وانها احوالها
بل يبحث اليها من حيث انها لواحق الوجود غاية ما في الباب ان تحقق تلك الاحوال انما هو في ضمن خصوصيات الوجود
في نفس الامر والاحوال التي يبحث عنها في ساير العلوم بل جميع العوارض المحمولة لموضوعاتها وان كانت احوالا يلحق له
الاشياء بشرط الوجود لكن لا ينظر اليها من حيث انها لاحقة لما يلحق من حيث الوجود بل المنظور فيها غير جهة
الوجود فلا يلزم ان يكون جميع المسائل مسائل للعلم الالهية وقد اشار الشيخ الى هذا المعنى في الهيات في مقام تحقيق موضوع
العلم الطبيعي حيث قال ان العلم الالهي علم يبحث فيه عن احوال لا يتوقف الا على جهة الوجود ولا على ان يكون موضوعها
طبيعيا او رياضيا او خلقيا وهذه العلوم علوم الجزئية يبحث فيها عن احوال يتوقف على تلك الموجودات الخاصة
وقد بقي ههنا اشكالان الاول ان العلم الالهي اذا كان علما يبحث فيه عن احوال جميع الموجودات من حيث الموجود
بلا نظر الى خصوصيات تلك الموجودات على ما حقق يلزم ان لا يكون البحث فيه مقصورا على ابحاث الامور العامة
ومباحث المجردات بل لا بد ان يبحث فيه عن احوال الماديات من غير نظر الى انها من لواحق المادة بل من حيث انها
احوال يلحق للموجود من حيث الوجود مع انهم لا يعتبرون ذلك والثاني ان البحث عن احوال المجردات في العلم الالهي
وجب ان يكون معتبرا من انه بحث عن احوال الموجود من حيث الوجود من غير نظر الى خصوصية الواجب
وغيره من الموجودات الى صفاته بناء على ما ذكر مع ان ذلك ليس بظاهر وقد يعتذر عن الاول بانهم لما بحثوا عن احوال
الامور المادية في علم آخر وان كانت جهة غير الجهة التي يبحث في العلم الالهي باعتبار ربما اكتفوا بذلك عنها ولم يوردوا
في العلم الكلي وبهمنا ابحاث اخر اعرضنا عن ذكرها في خوف التطويل والله الهادي الى سواء السبيل قال الشارح الحمد
هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم ان كان المراد بالوصف هو المعنى المصدري الذي وقع صفة للواصف الحامد اعني
الاتيان بما يدل على كون المحمود متصفا بالجميل لا الاثر المترتب عليه اعني الحاصل بالمصدر وان كان له وجه جواز
ايضا والجميل في التعريف اريد به المحمود به يرد عليه عبارته قدس سره في الجواب عن السؤال بقوله ثم الجميل ان تناول
الاختياري ولا شك ان المتبادر من قوله هو الوصف بالجميل كون الباء صلة للوصف ويحتمل ان الجار على السببية فيكون

ح م

فيكون الجميل في المحمود عليه وسينكشف بهذا الكلام النكت فتأمل قوله لما كان الجميل متناولا الخ هنا سؤال مشهور
وهو ان المراد بالجميل في التعريف كما اشير اليه هو المحمود به ومن البين ان لا مدخل لعموم المحمود به للانعام وغيره في كون
المحمود عليه شاملا بالشمول المذكور اذ لا امتناع في كون المحمود به شاملا للانعام وغيره مع كون المحمود عليه مختصا باحدهما
لا يقال لكون المحمود عليه شاملا للامرين المذكورين لم يجعل لازما لعموم الجميل المحمود به فقط بل جعل ذلك لازما لمجموع الجميل
المحمود به لهما وعدم تقييد الوصف المذكور بما ذكر معا فلا يكون ما ذكره قادحا في الشرطية المذكورة وانما يلزم
ان يكون قادحا لو لم يجعل عموم المحمود عليه لازما لذلك المجموع مع ان ذلك ليس كذلك لانا نقول اذا لم يكن لعموم الجميل
المحمود به مدخل اصلا في عموم المحمود عليه فلا وجه لجعله جزء لذلك المجموع الذي رتب عليه كون المحمود عليه عاما للانعام
وغيره بل نقول لا مدخل لعدم تقييد الوصف المذكور بما ذكر في كون المحمود عليه ايضا عاما اذ كثيرا ما يراد من المطلق
بعض ما يندرج تحته فلا يصح ان يترتب على كل واحد من الامرين المذكورين ولا على مجموعهما كون المحمود عليه عاما بالعموم
المذكور فضلا ان يكون ذلك على وجه الظهور كما يدل عليه عبارته فتامل وقد يجاب في التفصي عن ذلك السؤال بتكلفات منها
ما صرح به بعض الفضلاء وهو انه ليس المراد بتناول الجميل لهما كونهما من افراده بل المراد به وقوعه عليهما اي بذكر في
مقابلتهما كما في قوله فيما بعد لعموم النعم الواصلة الى الحامد وغيرها فان عموم الحمد للنعم بهذا المعنى فاذا كان الجميل
يقع على كل واحد منهما في الواقع [illegible] واخذه في تعريف مفهوم الحمد بلا قيد فهم منه ان الحمد يقع على كل منهما
الى هذا الكلام وانت تعلم ان الواقع بازاء الانعام وغيره هو الوصف بالجميل الذي هو المحمود به فان تعقل [illegible] وقوع
الجميل عليهما وذكره في مقابلتهما ووقوع الوصف بجميل عليهما مسامحة قلنا فيرجع تناول الجميل لهما على ذلك التقدير الى عموم
تقييد الوصف المذكور بما ذكره حقيقة مع ان ذلك خلاف ما قصده قدس سره في هذا المقام اذ الحق انه هيهنا امرين
يفهم منهما عموم المحمود عليه واما قوله كما في قوله فيما بعد لعموم الحمد اه فيقال عليه ان الحكم بعموم الحمد لما ذكره مسامحة
ظاهرة لا يلتبس على احد ومن البين ان المراد بعموم الحمد من الحمد الواقع بازاء النعمة الواصلة الى الحامد
ومن الحمد الواقع بازاء غيرها بناء على الظهور ان النعم الواصلة اليه والنعم الغير الواصلة اليه ليس من افراد الحمد بل
افراده الحمد ان الواقعات بازائها بخلاف ما نحن فيه اذ الجميل المحمود به شامل للانعام وغيره شمول الكلي لجزئياته
بلا مسامحة فلا ينساق الذهن منه الا ما هو الحق منه على ما قصده وذكر الفاضل فلا يصح ان يقاس ما نحن فيه على ذلك
القول وهو واضح غاية الوضوح وقد نقل عنه قدس سره في بعض الحواشي في بيان ما قصده بقوله لما كان الجميل متناولا الخ
يعني لو كان وقوعه بازاء النعمة شرطا لتقيد به لاقترانه بالجميل الذي هو اعم انتهى ما نقل ولا يخفى عليك ان المنفهم مما نقل عنه

في التوقيف

الشاملة

قدس سره ان المستلزم للازم المذكور هو اطلاق الوصف والحكم بتناول الجميل للانعام وغيره ولبيان ذلك الاستلزام بناء على جواز
ارادة المقيد بالمطلق وانما كان الحكم بتناول الجميل لهما منتجا لذلك الاستلزام بناء على ان الوصف المذكور لما كان مقارنا
بالجميل الذي هو اعم منهما لم يصح اطلاق الوصف المذكور وارادة المقيد منه اذ على تقدير تلك الارادة وجب التقييد
لوهم بتقييد مع ان المراد من العبارة المقيد ربما توهم كون المراد منه عاما بواسطة اقترانه بالجميل العام لهما ولا يلتبس عليك
ان حمل في اصل الكتاب على ما في الحاشية المنقولة بعيد لا يساعده العبارة مع ان الشرطية المذكورة فيما نقل عنه قدس سره
في حيز المنع وقوله لاقترانه بالجميل الذي هو اعم لا يفيد قطعية تلك الشرطية وقد يقال في الجواب عن السؤال المشهور بان
مدار الشرطية على كون الجميل في التعريف المذكور محمودا عليه بجعل الباء فيه على السببية ولا شك في ان ذلك مستلزم للازم
المذكور سيما كان مؤيدا باطلاق الوصف المذكور ولا يذهب عليك انه صرح قدس سره فيما سيأتي بكون الجميل الواقع في التعريف
محمودا به بناء على ان المحقق الشارح يكون الجميل فيه محمودا عليه وان اجاب بعضهم عن السؤال المورد بقوله ثم الجميل ان تناول
الاختياري وغيره لكن باعتبار كون الجميل محمودا عليه كما يدل عليه قوله وقد يجاب عنه ولا يخفى على المنصف بعد هذا الجواب
واعلم ان الحق من قوله قدس سره لما كان الجميل متناولا الخ تحقيق لا يليق بالمقام بناء على اشتهار انفهام عموم المحمود عليه من
مواقع تعريف الحمد مع ملاحظة اندفاع ما عسى ان يورد على قول الشارح فيما يأتي فبينهما عموم من وجه من ان هذا التنويع
لم يقع موقعه اذ ذلك فرع ان يفهم من كلام الشارح فيما سبق كون المحمود عليه اعم من الانعام وغيره مع ان ذلك ليس كذلك
ويؤيد ما ذكرناه قوله قدس سره فيما سيأتي فقد ظهر مما ذكره في تعريفي الحمد وانما اشترط فيه ان الدليل على الاشتراط
المذكور انما يلائم بعد حمل عبارة التعريف عليه مع انطلاق اشارة اليه والقول بان ذلك الاشتراط مشهور لا يحتاج
الى اثباته قبل اقامة الدليل بل يحصل المدعى بذكره مع ذكر الدليل مما لا يصغى عن شوب فالاولى ان يقال ان
المراد من قوله على جهة التعظيم التعظيم الظاهري ومن قوله التبجيل التعظيم الباطني او العكس ثم يقال وانما اشترط ذلك
اذ اللفظان المذكوران لم يوضعا لذينك المعنيين حتى يحتاج الى بيان المراد منهما وقد نقل عنه قدس سره التعظيم يراد
التبجيل وقد مر فائدة العطف بين المترادفين وقد يضم اليها رعاية السجع المعينة لتلقي الاذهان للمعاني لكن
انت رهين الى توجيه آخر انتهى ما نقل عنه والموقع الذي اشير اليه بقوله وقد مر فائدة العطف بين المترادفين
قوله قدس سره فيما سبق ان عطف الافكار على التأمل من قبيل عطف التفسيري لتقرير المعنى في الاذهان واما قوله
وقد اشار ههنا الى توجيه آخر فالظاهر انه اراد به ان في قوله انما اشترط اشارة الى حمل احد المترادفين على التعظيم
الظاهري والآخر على التعظيم الباطني ومن البين انه لا اشارة في ذلك القول الى ذلك التوجيه كما لا يخفى على المنصف

اي منشاء

لانه

ف

قوله على مطابقة الاعتقاد اي لما فهم من ذكر الواصف باللسان لا لما في نفس الامر كما توهم اذ المتحقق المطابقة بين
ما ذكره الواصف الحامد في مقام الحمد وبين ما في ضميره وان كان غير مطابق للواقع والمراد من مطابقة الاعتقاد
بذلك الوصف التوافق بينه وبين ما في نفس الامر الواصف الحامد سواء كان ذلك مما يتعلق به الاعتقاد ولو كان
ذلك من قبيل الانشاء وان كان تلك العبارة غير ظاهرة في هذا المعنى الاعم فلا يتجه على ما هو الحق منها ان الموصوف
المذكور قد يستفاد من الانشاء كما سياتي في عبارته قدس سره وفي هذا المقام عدة مباحث الاول ان الحق كون
التعظيم ظاهرا وباطنا شرطا لكون الوصف المذكور حمدا وما ذكره من الدليل يفيد توقف الحمد على ذلك التعظيم
ولا يدل على خصوصية كونهما شرطين له بل نقول لا يفيد ذلك الدليل توقفه عليهما لجواز كونهما لازمين له والثاني
ان الدليل المذكور يفيد عدم مخالفة فعل الاركان لما ذكر باللسان وعده تعظيما ظاهريا مما لا يقبله الطبع السليم
والثالث انه يجد عدم مخالفة فعل الجوارح لو كفى في حصول التعظيم الظاهر لكفى عدم مخالفة ما في نفس الواصف
المذكور باللسان بلا تفاوت بينهما والرابع ان الحكم بكون ذلك الوصف استهزاء خلاف ما اشتهر فيما بينهم اذ قد
يعد الوصف المذكور حمدا في العرف مع المطابقة المذكورة بل نقول يطلق على ذكر الوصف الحمد على تقدير عدم
اتصاف المحمود بالجميل الذي وقع محمودا به في ذلك الوصف والجواب عن الاول ان عبارته قدس سره يدل على كون ذلك
الوصف على التقدير المذكور استهزاء فيفيد ذلك ان كون ذلك الوصف حمدا يتوقف على الامرين المذكورين
فدل ذلك على ان كل واحد منهما شرط لكونه حمدا اولا احتمال لتوهم كونهما جزئين للحمد فتامل وقد يقال في الجواب
عن الثاني ان عدم مخالفة فعل الجوارح الذي هو التقاعد عن الفعل الحالي لذلك الوصف فعل ايضا للجوارح وفيه
ضعف غير خفي على ذكره وقد يتكلف في دفع البحث الثالث بان مدخلية ما في الضمير اقوى من مدخلية فعل الجوارح في
كون ذلك الوصف حمدا ولذلك سيق الكلام على ذكر الوصف واجيب عن البحث الرابع بانه قدس سره استشهد به وزاد
لفظ حقيقة في تقريره لدفع ذلك وفيه ما فيه قوله والاركان والمراد بفعل الاركان اعم من الفعل الموافق لما ذكر باللسان
وعدم المخالفة على ما يقتضيه العبارة السابقة ولا يخفى عليك انه لا وجه لايراد هذا السؤال بعد افادة العبارة الاولى
كون الامرين شرطا لكون الوصف المذكور حمدا على الوجه الذي قررنا فيما سبق قوله ايضا اي كما اعتبر فيه فعل الجنان
او كما اعتبر فعل الجنان والاركان في الشكر الاصطلاحي والاول انسب لفظا والثاني انسب معنى من الاول
قوله لانا نقول وتفصيل الجواب بانه ان اريد باعتبارها في الحمد اعتبارها في ماهيته فاللزوم المدلول عليه بقوله فقد اعتبر
ممنوع بناء على ان ما ذكر لا يستلزم ذلك وان اريد اعتبارها في خصوصه فذلك اللزوم مسلم وبطلانه ممنوع لا نم ما سبق

من الدليل غير ما ذكره بعد ما يحرر بعض غير لازم منه فلا محذور قوله لا جزئيا له فيه ان هذا مما لا يحتاج اليه فيما يتوهم مما سبق
كون كل من فعل الجنان والاركان جزءا من الحمد لا هو مع كونه جزئيا له حتى يحتاج اليه والى دفعه ايضا وقد يتكلف لدفعه
بان الوصف المذكور وان تبادر منه فعل الجوارح اللسان لكنه يمكن ان يطلق على غيره مجازا كالثناء فيصدق على كل
فعل من فعل الجنان وفعل الاركان انه وصف بالجميل ولما كان الحق ان شيئا منهما ليس مندرجا تحته وجب نفيه
لدفع هذا التوهم ولا يخفى ما في ذلك مع انه بعيد كل البعد غير ملائم لسياق الكلام قوله ثم الجميل ان تناول قد يقال
لا حكم فيما سبق بكون الجميل متناولا للانعام الذي هو اختياري وغيره من مكارم الاخلاق وهي من الافعال ومن البين
ان كل واحد منهما ينقسم الى اختياري وغير اختياري صح ظهور تناول الجميل للاختياري وغيره مع قطع النظر عن ذلك
الحكم بالتناول المذكور كان الترديد المذكور بقوله ثم الجميل ان تناول الاختياري وغيره قبيحا اذ الترديد لا يكون
الا بين المعاني المحتملة فلا وجه لان يراد بالجميل الاختياري وحده بناء على ذلك الحكم وكونه ظاهر التناول لهما وربما
يقال يجوز ان يراد بمكارم الاخلاق الاثار الصادرة عنها بالاختيار اطلاقا لاسم السبب على المسبب ومحاسن
الاعمال الاعمال الحسنة الاختيارية بل الظاهر منها ما يكون بقصد واختيار فلا يظهر من الحكم تناول الجميل للانعام
وغيره من الوصف المذكورين تناوله الاختياري وغير الاختياري واما ظهور تناول الجميل لهما
فلا يكون مانعا من ان يراد به ما هو اختياري اذ كثيرا ما يطلق العام ويراد به الخاص فلا يلزم قبح الترديد المذكور وانت
تعلم بان هذا انما يلائم لو قيل في الترديد اما ان يراد بالجميل ما هو اعم من الاختياري وغيره او يراد به ما هو
مختص بالاختياري لا لما ذكره من قوله ثم الجميل ان تناول الخ وهو ظاهر وقد يقال امثال هذه الترديدات جارية
في كلامهم ولم يتبين شناعتها وقال بعض الافاضل الغائرة فيها انه يسد باب كلام الخصم لئلا يكون له مجال
في قسم وان كان اعتبار ذلك بعيدا عن المقام والعقل قوله كان الحمد مرادفا للمدح في الملازمة منع اذ
لا يلزم من مجرد كون الجميل الواقع في تعريف الحمد متناولا للاختياري وغيره وان كان ذلك على تقدير كونه
محمودا عليه كما يدل قوله قدس سره عليه الترادف بينهما وسنده يتبين بل نقول لزوم التساوي بينهما على ذلك
التقدير في حيز المنع ولبعضهم في دفع هذا المنع كلمات لا يجري عليها القلم قوله والحق ان يقال انه اشار ببطلان الحكم
ببطلان التالي وربما يقال ان ذلك لا ينافي الترادف اذ هو لا يستلزم ان يطلق احد المترادفين على كل ما يطلق
الاخر عليه واعلم ان مدار شق الاول من الترديد المذكور على كون الجميل الواقع في تعريف الحمد محمودا
عليه كما يرشدك اليه ذكره قوله قدس سره والحق عليه ان يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها فالاولى على هذا

التقدير ان يكون مدار الشق الثاني من الترديد المذكور على كون الجميل المذكور محمودا عليه ايضا فيكون الباء في قوله
بصفاته الذاتية سببية لا صلية على ما هو الظاهر منها وبناء الشق الثاني من الترديد على كون الجميل المذكور محمودا به
او اعم منه مع كون الشق الاول منه دائرا على كونه محمودا عليه بعيد قوله حمد الله تعالى بناء على ان الصفات الذاتية له تعالى قديمة
والمشهور بين جمهور المتكلمين ان القديم لا يكون اثر الفاعل المختار من حيث هو مختار فلا يكون تلك الصفات
اختيارية فلا يكون الجميل المذكور على تقدير الشق الثاني من الترديد شاملا لها فلا يكون الوصف بها حمدا
اذ الحمد لا يكون الا الوصف بالجميل الاختياري على ما فرضنا قوله وقد يجاب بانه تناوله الجواب باختيار
الشق الاول من الترديد المذكور ومنع الملازمة الدائرة عليه اذ عموم المحمود به من الاختياري وغيره لا يستلزم
الترادف بينهما والجواب عنه باختيار الشق الثاني من الترديد ومنع بطلان التالي المطوي في العبارة
مما لا يتكلف اليه قوله ولا يذهب عليك انه لو لم يعتبر ذلك القيد في تعريف الحمد المذكور لم يكن مانعا لصدقه
على ما ليس حمدا من بعض افراد المدح واختار قدس سره امرا غريبا وهو انه احترز عن اختيار الشق الثاني
من الترديد في الجواب لاستلزامه فسادا واختار فيه الشق الاول منه مع التصريح بزيادة قيد الاختياري
في التعريف مع ان ذلك يؤدي الى ذلك الفساد الذي يستلزم الشق الثاني من الترديد فلا وجه للاحتراز
عن اختيار الشق الثاني من الترديد في الجواب واختيار الشق الاول منه فلا يجدي هذا طائلا قدس سره على انه
جوز في بعض تصانيفه الحمد على صفات الذاتية بالتأمل ولا يخفى انه لا اختيار فيها بناء على ان
اختيار الشق الثاني من الترديد انما يدور على حمل الباء في قوله بالجميل على السببية فذلك خلاف ما تبادر منها
في التعريف المذكور بخلاف اختيار الشق الاول منه فانه لا يؤدي الى ذلك اذ هو دائر على كون الباء فيه للصلة
والمتبادر منها ذلك لا شيء عليها قوله فيختص الحمد بالفاعل المختار وفيه بحث اذ هذه العبارة تدل دلالة
بينة على ان المحمود لا بد ان يكون فاعلا مختارا للامر الاختياري الذي هو محمود عليه مع ان ذلك ليس بلازم من كون
المحمود عليه امرا اختياريا بل ما يلزم من ذلك ليس الا كون المحمود متصفا بذلك الامر الاختياري سواء كان
فاعلا له اولا اذ يجوز ان يكون لذات اختيار في حصول وصف لها ولا يكون فاعلا له نعم لو كان كل ما هو
مختار في حصول وصف له فاعلا لذلك الوصف كان الحال على ما ذكره مع ان ذلك ليس كذلك واطلاق الفاعل
على كل ما هو مختار في حصول وصف لها ليس الا ذلك الوصف الذي يصدر عنه ذلك اولا بخلاف اللغة والاصطلاح
ويندفع ذلك بان المراد بقوله بازاء امر اختياري يصدر عن المحمود باختياره ويستلزم قوله فيختص بالفاعل

المختار قوله فان قيل مورد هذا السؤال زيادة ذلك القيد في التعريف اذ التعريف بعدها يفيد ان يكون في كل حمد امران
متغايران احدهما محمود به والآخر محمود عليه مع ان ذلك ليس كذلك في بعض الصور على ما صوره قوله كانت الشجاعة محمودا
بهذه العبارة ظاهر الدلالة على ان المراد بالقدرة الكاملة نفس الشجاعة وذلك لا يصح الا على سبيل المسامحة قوله لم يكن
هناك محمود عليه فيه انه يكفي عد الشجاع بالشجاعة لا يستلزم ان لا يكون هناك محمود عليه بناء على جواز ان يكون هناك
محمود عليه ولم يكن ذلك مذكورا عليه بالعبارة في حال الوصف فيها اذ ليس ذكر المحمود عليه ضروريا في الواصف الى امر
في وصفه ولو كان المراد واذا وصف الشيء بالشجاعة لاجل شجاعته لم يكن اللازم ما ذكره قدس سره باتحاد المحمود
والمحمود عليه فالاولى ان يقال اذا وصف الشيء بشجاعته لاجل شجاعته لم يتحقق التغاير بين المحمود به والمحمود
عليه مع ان تتحقق تلك الزيادة ذلك قوله ومن حيث فيما بها لا خفاء في ان الاولى ان يقال ومن حيث انها كانت الوصف
لاجلها كانت المحمود عليها اذ [illegible] ما بحلها لا خصوصية له في كونها محمودا عليها بل مدخليته في كونها محمودا بها ومحمودا
عليها وحاصل الجواب المذكور الذي يدل ذلك التعريف بعد ذكر الزيادة عليها اعم من ان يكون بالذات او بالاعتبار
وفيما ذكر من مادة الاشكال او ان لم يتحقق المغايرة الذاتية الا ان المغايرة الاعتبارية محققة فيها فلا محذور
ولا خفاء في ان المستفاد من التعريف المذكور بعد تلك الزيادة على وجه يتبادر [illegible] ان هو التغاير الذاتي
لا ما هو اعم منه ومن التغاير الاعتباري فيلزم حمل العبارة في التعريف على خلاف ما يتبادر منها مع انه قدس سره
لم يجوز ذلك وههنا بحث مشهور وهو ان الشجاعة ملكة نفسانية غير حاصلة بالاختيار لصاحبها فلا يصح ان يقع
محمودا عليها بناء على ان المحمود عليه لا يكون الا اختياريا على ما سبق واجيب عنه بوجوه الاول ان الشجاعة تطلق
على معنيين بالاشتراك او الحقيقة والمجاز احدهما تلك الملكة وثانيهما ما يترتب عليها مثل الاقدام على الحرب ونظائره
وما هو ليس باختيار الشجاعة بالمعنى الاول لا الشجاعة بالمعنى الثاني [illegible] ما ذكره في الجواب بالمعنى الثاني لا الاول
والثاني انه جعل تلك الملكة محمودا عليها باعتبار ما يترتب عليها من الآثار الاختيارية وهذا غير الوجه الاول والثالث
ان كون الشجاعة ملكة نفسانية غير حاصلة بالاختيار ممنوع اذ قد تحصل الشجاعة بالاختيار بالمزاولة ولكن هذا
انما يجدي نفعا لو كانت الشجاعة التي وقعت محمودا عليها تلك الشجاعة لا الحاصلة بالاختيار لا مطلق الشجاعة وفي ذلك كلام
قوله ومنهم من منع فيما بينهم كونه جوابا آخر عن الاشكال المذكور وقيل اشارة الى منع بطلان التالي بدلالة قوله وجعل
مثال اللؤلؤ مصنوعا وما يعقبه فانه يفيد ذلك وقيل انه منع الملازمة المذكورة مستندا بان تلك الملازمة انما
يتم لو كان الممدوح عليه كالممدوح منشأ ولا للامور الاختيارية [illegible] ذلك ليس كذلك [illegible] فيما بينهم ما بيناه في كون

كالمحمود عليه

كون الممدوح عليه مختصا بالامور الاختيارية دفع ذلك بقوله وجعل مثال اللؤلؤ ممنوعا لا وكل من هذين الوجهين
ليس بسديد اما الاول فلانه جعل منع بطلان التالي دائرا عليه يبطل الملازمة المذكورة مع ان منع بطلانه
غير موجه الا بعد انعقاد الملازمة واما الثاني فلان ذلك انما يصح لو كان الحمد فيما بينهم اعم من المدح اذ مدار
الجواب على الثاني انما هو على تناول الجميل للاختياري وغيره على تقدير كونه محمودا عليه مع ان ذلك لم يقع من احد
الا ان يجعل ذلك جوابا جدليا وايضا الوجه الثاني ليس في التحقيق جوابا مغايرا لما تقدم الا باعتبار تغاير بهذا
السند وسيجيء في هذا الكتاب نظيره وقد يقال ليس قوله ومنهم من منع اشارة الى جواب عن سوال مذكور بل المقصود
منه انه حكم سابقا بعموم المحمود عليه للاختيارية وغيره وكان ذلك غير متفق عليه اشار الى ذلك بقوله ومنهم من
منع ليعلم ان ما تقدم ليس مما لا يقع المخالفة فيه وربما يقال انه اشارة الى ابطال ما جعل بطلان التالي منوطا به لا الى
وجه يقصد به منع بطلانه حتى يقال انه مما لا وجه له كما اشير اليه ولا يبعد بعد ان ما ان يقال انه كلام لا تعلق له بما سبق
تعلق منع واثبات بل حكم له مناسبة لهذا المقام ووجه المناسبة غير خفي على من له ادنى تامل قوله في الموضعين
سببية لا صلة اذ ما سبق الكلام لاجله انما يدور على الاول لا الثاني قوله فقد قيل خطا اي لا خفاء في ان الحكم بان
الوصف بسبب صباحة الخدود ورشاقة القد خطا خطا اذ لا شبهة في مطابقة ذلك الحكم للواقع اذ قد يقع مثل هذا
الحكم ممن يعتقد بطلانه فالحق ان وقوع ذكر الوصف بسبب صباحة الخدود ورشاقة القد على الحق دائما مدح بقرينة
سياق الكلام السابق خطا من الجمهور فلا خطاء في كلامه قدس سره قوله على الافعال الجميلة اي الاختيارية اذ يدور
المدح عليه قال الشارح وهو باللسان وحده ولا شبهة في ان هذا الحكم لا ينافي جعل التعظيم الظاهري الذي مورده
الاركان والتعظيم الباطني الذي مورده الجنان شرطا لكون الوصف حمدا اذ اريد به ان ما يتحقق به الحمد انما هو باللسان
ومرجعه الى انه مورده اي هو اللسان وحده وجعل كل واحد منهما شرطا لحصوله غير مناف له والاظهر انه ليس
من اجزاء التعريف قوله ضمنا اي تبعا لا قصدا ولا خفاء في كون دلالة ما ذكره قدس سره على كونه مدلولا غير قصدي
الا اذا ضم اليه مقدمة اخرى اعني قولنا وليس ذلك مدلولا مطابقيا للوصف قوله ولتعلم ان القول المخصوص اي القول
الدال على اتصاف ذات بصفة الكمال ليس حمدا بخصوصه اي لاجل كونه قولا اذ لو كان كونه حمدا لذلك لكان كل قول
حمدا ووجه اللزوم وبطلان اللازم ظاهر وقد اضطرب كلام الفضلاء في هذا المقام ومنهم من اختار ان المقصود
من هذا الكلام اعتراض على من اعتبر ان الحمد لا يكون الا باللسان بناء على ان الموثر في كون القول المخصوص حمدا
امر لا يختص بالقول بل يشمله وغيره فالواجب ان تتسع دائرة الحمد بحيث يكون شاملا لغيره مما اعتبر فيه الحمد من

من الافعال بل الكف اولى بالحمدية لقوة ما يدور الحمد عليه فيها ولا شك في ان ما اختاره المحققون من الصوفية
على تقدير ان يكون الحق ما ذكره قدس سره الاعتراض لتقوية ان الموثر في كون القول المخصوص حمدا ليس كونه
قولا بل كل ما يشترك بينه وبين غيره على ذلك التقدير وان قوله وذلك رجوع الى ما قصده من تعميم الحمد من القول
الى غيره على تعميم ما يكون موثرا فيه وانت تعلم انه لا وجه لايراد الاعتراض على ان الحمد لا يكون الا باللسان
اذ مع من قال ان الحمد لا يكون الا باللسان ان الحمد موضوع لغة للوصف المذكور وتعريفه بذلك اما تعريف لفظي
على ما هو الظاهر او تعريف باسم حدي فالاعتراض عليه بالحقيقة راجع الى ان ذلك الوضع ليس على ما ينبغي وكون ما يوثر
في حمدية القول المخصوص شاملا لغيره من الافعال ليس موجبا للقول بان وضع الحمد لا يختص بالقول بل خطا في الوضع
على ما يستدعيه ذلك الاعتراض ومنهم من قال اراد قدس سره بما ذكره هنا دفع اعتراض يورد على اعتبار
ان الحمد لا يكون الا باللسان بان له تعالى حمدا على ذاته مع انتفاء ما يدور عليه الحمد عنه اعني اللسان وذكر بان
حقق قدس سره بهذا الكلام ان الحمد حقيقة لا يكون الا باللسان وحمده تعالى على ذاته ليس حمدا حقيقيا بل يطلق
عليه الحمد على سبيل المجاز اللغوي وقصد قدس سره في هذا المقام من تعميم ما يوثر في حمدية القول المخصوص بحيث
يجاوز شمل القول وبيان علاقة المجاز المصحح لنقل لفظ الحمد من معناه الوضعي الحقيقي الى ان يقال اطلاقه على الحمد بالنسبة
اليه تعالى ولا خفاء في ان ما اختاره هذا القائل بل مما لا يساعده عبارته قدس سره ومن الناس من اختار انه قصد بما ذكره
هنا بيان ما يوثر في كون القول المخصوص حمدا والحقيقة ان للقول المخصوص اعتبارات وحيثيات متعددة
وليس في ذكر حد الا من بعض الحيثيات وهو الاظهار بصفة الكمال ونقل ما اختاره بعض المحققين من الصوفية
تاييدا ان الموثر في كون القول المخصوص حمدا ليس الا ذلك الاظهار وقوله وذلك قد يكون الخ من تتمة بعض المحققين
من الصوفية ولا خفاء في ان ما اختاره بعيد عن العبارة بعدا تاما ولبعضهم في توجيه هذا الكلام في هذا المقام
ما لا يليق ان ينقل قوله ومن ثمة لا يرتبط بما قبله ارتباطا بينا الا ان يقال الحق منه ذكر المبالغة بذلك في
مدارية الحمد على الدلالة والاظهار قوله وذكر قد بيان تفسير ان حقيقة الشيء لا تتفاوت في جزئياته كما هو المشهور
بين الجمهور قوة وضعفا وما ذكره يخالف ذلك ودفع بان ذلك انما هو في الماهيات الحقيقية دون الاعتبارية
كما صرح به المحقق التفتازاني في شرح التلخيص في قسم البيان والحمد ماهية اعتبارية لا حقيقية على ان تلك
القاعدة ما لم يتم دليلها قوله بالفعل اي فعل الحامد سواء كان عين الحمود او غيره قوله بهذا اقوى الظاهر من هذه
العبارة ان كل حمد فعلي اقوى من كل حمد قولي وفيه بحث سيما كان على تقدير ان يكون الفعل المحمود او غيره فا[illegible]

صاحب لكن في ذكر النعم بالنفو والثناء على موليها الشيخ بها دل على مكانتها من الاعتقاد وادآب الجوارح لخفاء
القلب وفي عمل الجوارح من الاحتمال بخلاف عمل اللسان الذي هو النطق الذي يفصح عن كل خفي ويجلي كل مشتبه ولا خفاء
في دلالة هذه العبارة على ان الحمد القولي اشد اظهارا من بعض افراد الحمد الفعلي ولم يجعل صاحب الكشف في تخلف مدلول
الانعام عنه ما نحن فيه من كون الحمد باللفظ ادل على صفة الكمال المحمود من الحمد الفعلي واقول انه ذكر دابر على ان ذكر التخلف واحتماله
لا يوثر في نفس الاظهار بل الاظهار على ذكر التقدير قوله واما اثار السخاوة وقد يناقش فيه بان تلك الاثار قد يصدر عن
مبدا اخر لغرض لا يتحقق معه السخاوة فلا يكون اثار هذه الدالة عليها قطعية وقد دفع ذكره بان الكلام في اثار السخاوة
اي اثار هي المنسوبة لها ولا شك في دلالتها قطعية عليها على تقدير العلم باختصاصها فتدبر واعلم ان الضمير
عليها في قوله فان دلالتها عليها راجع الى السخاوة ويظهر ذلك بالتامل ومن هذه الفضيل حمد الله هذه العبارة تدل على
ان لا يكون له حمد قولي على ذاته اذ النطق انما هو اشارة الى النعم الثلثة وتوهم ان ذلك خلاف ما عليه الجمهور وقد يأول
العبارة بان المعنى من قبيل ما دل دلالة قطعية حمد الله وثناؤه فيشمل الحمد القولي والفعلي على ذاته الا انه لم يتعرض لبيان
ما يتعلق بالقولي بناء على ظهوره وفيه بحث لي لعله قوله وهذا اقوى اذ الظاهر منه ان الحمد الفعلي اقوى من كل حمد
قولي واذا كان الحمد القولي على ذاته قطعيا لم يصح الحكم بكون الحمد الفعلي اقوى من الحمد القولي بناء على ان لا تفاوت بين
القطعيات على ان قوله لا يتصور في العبارات مثل هذه الدلالة لا يلائم ذلك التأويل وايضا عدم التعرض بما يتعلق
بالحمد القولي له تعالى بناء على ظهوره انما يصح لو كان قطعية دلالة الحمد القولي اظهر من قطعية دلالة الحمد الفعلي مع انه ذكر
ليس كذلك قوله ومن ثم قال اي ومن اجل ما ذكر من انه لا يتصور في العبارات مثل هذه الدلالات العقلية القطعية التي
ان ذلك بناء على ما ذكره من ان دلالة العبارة على مدلولها قصدية قد يتخلف عنها وقد يقال اذا كان له تعالى حمد قولي
على ذاته فلا شك في ان حمده القولي على ذاته اقوى من حمد النبي عم على ذاته فيحتمل ان يكون قوله عليه السلام لا احصي
عليك بناء على ان حمده القولي على ذاته تعالى لم يظهر مرتبة حمد الله تعالى القولي على ذاته فكيف يصح الحكم بان عليه السلام قال لا احصي
ثناء عليك لاجل ما ذكره ويمكن ان يجاب بان خصم اشارة الى ما ذكرنا سابقا ومعنى الحديث لا اطيق ولا اضبط
ثناء عليك بمعنى انه لا اقدر على ان اثني عليك انت كما اثنيت على نفسك اي مثل ثناء اثنيت به او مثل الثناء الذي اثنيت
به على نفسك بحذف العائد الى الموصوف او الموصول او مثل ثناء تكون ما مصدرية فانت تاكيد للكاف في عليك وكما صفة
على الحال في الاول وعلى الصفة في الثاني وعلى المصدرية في الثالث ومقصوده من هذا الكلام ابداء العجز عن ثنائه تعالى
على ذاته وسلب المماثلة بين ثنائه القولي وثنائه الفعلي على ذاته بل مراده عليه السلام نفي المماثلة بين ما صدر عنه من ثنائه

القولي والفعلي او له السلام ثناء فعلى اعني افعال التي تدل على عظمته وكبريائه وبين ثنائه القولي والفعلي على ذاته تعالى بناء
على عدم قطعية ثنائه عم ودلالته وتناهيهما وقطعية قسمي ثنائه تعالى من حيث الدلالة وعدم تناهيه واعلم انه يعلم من
هذا الحديث انه يطلق لفظ النفس على ذات الواجب تعالى فلا وجه لما تعجب من ارباب علم البديع من ان اطلاق لفظ النفس
عليه في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك على سبيل المشاكلة لعدم اذن الشرع على اطلاق النفس على ذات الواجب
تعالى بناء على ان اسماء الله تعالى توقيفية قوله في توزيع الحمد ان متعلقه اما ظهور ان متعلقه عام فما ذكره الشارح في توزيعه باعتبار
الشرطية القائلة بانه لما كان الجميل متناولا للانعام وغيره من مكارم الاخلاق واما ظهور ان مورده خاص منه فبناء
على المتبادر من لفظ الوصف ليس الا فعل اللسان على ذكره قوله والمشترك لا خفاء في ان الفعل انما يشترك بين فعل اللسان
وبين فعل الجنان وفعل الاركان لا بين اللسان والجنان والاركان ففي العبارة حذف مضاف او يراد بالاشتراك
الفعل فيها انه متحقق بها واطلق عليه الاشتراك مسامحة ونظيره شايع في الاطلاقات قوله فكانه قيل اراد بهذا التكلف
ما يرد على الشارح من انه ترك توزيع الشكر مع ذكره توزيع الحمد ان المقام يقتضيه ايضا ولا خفاء ان ما ذكره هو المعتذر عنه
ما يقتضيه الطبع السليم على ان قوله وان لم يظهر في ذكره ولم يفصله بل ان ذكر التوزيع للشكر مذكور هنا كصفا ومجملا
مع ان ذلك ليس كذلك ايضا ما ذكره في بيانه من قوله اعني واعلى ما ذكره مما لا يعتمد عليه لبيان ما قصده قال الشارح تلكم صور
بين اللسان والجنان والاركان وهذا يشمل سبع صور ثلثة بحيث يكون كل واحد منها فعلا من احد الامور الثلثة المذكورة
وثلثة اخرى فعلا الامرين وواحدة مركبة من الافعال الثلثة لتلك الامور الثلثة الا ان هذا لا يلائم قوله فيما سياتي ودل الفعل
الماهل القلب الخ فانه يفيد انحصار الشكر في الاقسام الثلثة الاول وسياتي ما يتعلق بذلك قوله ظاهر الدلالة لا خفاء في ان
كون ذلك ظاهر الدلالة على النسبة بين الحمد والشكر يستلزم ان لا يكون لذكر قوله لان الحمد قد يترتب الخ سوله كان تبيانا لا الزام
على ما هو الظاهر في امثال هذه المقامات وبيان اصل النسبة بينهما وان لم يكن له وجه فتامل قوله ففيه نوع خفاء اي في تعلقه
بخلاف الوصف في مقابلة الانعام اذ لا خفاء فيه لكثرته ووقوعه وقد يقال الستر في كثرة وقوع الثناء وقلة وقوع الاول
ان الوصف على الانعام يقتضيه طبع الانسان بناء على ما اشتهر فيما بينهم من ان الانسان عبيد الاحسان فيتناوله الحمد عليه
بخلاف الوصف على الفضيلة التي هي مغايرة للانعام فان اكثر الناس لا يخلو عن نوع حسد يقتضيه طبعه فلا يعترف بالغير
فلا يحصل له الانقياد حتى يحمد عليها ولا يبعد ان يقال ان ذلك بناء على ان الانعام على الغير يوجب ثم ترك حظ نفسه مما
ينتفع به بخلاف سائر الصفات الفاضلة فانه لا يوجب ذلك فالاول احق ان يحمد عليه من الثاني وانت تعلم ان ما ذكره قدس سره
انما يلائم للاعتذار لو كان مادة افتراق الحمد عن الشكر وقوع الحمد بازاء الفضائل فقط واما اذا كانت وقوعه بازاء النعمة

النعم الواصلة ايضا الى الحامد كما يتم التخصيص بالشكر بان النعم الواصلة الى الشاكر فلا **قوله** ثم حقق ان لفظ النعما مفرد فلا وجه لكونه مرادفا للآلاء التي هي جمع اذ لا ترادف بين الجمع والمفرد قد يقال الجمع وكونه مفرد الا يمنع عن كونه مرادفا لها لجواز كونه اسما للجمع مع كونه مفردا ولا يرد على عبارة الشارح رح بواسطة تغيير النعما بالنعم الباطنة حديث الترادف لجواز ان يكون ذكره بواسطة ان لفظ من للتبعيض فيقتضي ذلك اعتبار التعدد في النعما فلا يبعد التغيير بالجمع والقول بان كلامه يحتمل كون لفظ من للابتداء فلا وجه لذكر الاعتذار من جانب الشارح رح على ذلك التقدير مما لا يلتفت اليه اذ لا وجه لحمل لفظ من للابتداء سيما وجهه في معنى كلام المص كما لا يخفى **قوله** الا ان سياق كلام المص فيه وجهان الاول ان سياق كلام المص يقتضي تخصيص كل من المترادفين بمعنى بواسطة قرينة تستفاد من عبارته على الوجه الذي فصله قدس سره والثاني ان يكون ذلك اعتراضا على المص بانهما مترادفان بحسب اللغة وسياق كلامه يفيد خلاف ذلك والوجه الاول اوجه وعبارته قدس سره اميل **قوله** اعني اللسان نعمة ظاهرة والاوجه ان يقال ان الحمد اللغوي على اللفظ ولا شك في كونه نعمة ظاهرة بناء على كونه مسموعا ويستمع ان الحواس الظاهرة وما يلائمها نعمة ظاهرة ووجه الاوجهية ظاهر **قوله** ناسب قد يقال فان الاول اقتضى وفي الثاني ناسب بناء على ان ما يدور عليه تغيير النعما بالنعم الواصلة الباطنة وهو قوله الا ان قوله قدس سره يقتضي تخصيص كل منهما يقتضي **قوله** يستقل بالاخفاء فان ذلك انما يكون مستقلا فيه لو لم يكن الفعل المخالف للاعتقاد والصادر من الاركان كثيرة الزنا والقتل والمصحف في النار والصادر من اللسان قد دخل في كون الاعتقاد شكرا مع ان ذلك ليس كذلك فلا بد من عدم الفعل المخالف الصادر عنهما فلا يكون مستقلا اذ الاحتياج من وجه ينافي الاستقلال الا ان يقال المراد بكونه مستقلا عدم الاحتياج الى ضميمة فعل صادر منهما وفي عبارته قدس سره اشارة اليه اذ ذكر **قوله** بالم ينضم اليه ويجب يكون ذلك شرطا لكون فعل كل منهما شكرا على الوجه الذي ذكر في الحمد **قال الشارح** وخص الحمد بالآلاء والشكر بالنعماء ولا شك في ان ظاهر هذه العبارة يفيد كون الآلاء بمعنى النعم الظاهرة والنعماء بمعنى النعم الباطنة مع قطع النظر عن كون الحمد مخصوصا بالآلاء والشكر مخصوصا بالنعماء ولا وجه لاستفادته منها بناء على كون الحمد مخصوصا بالآلاء والشكر بالنعماء لعدم المخصوص انه لا طريق لتقييد كون الآلاء بمعنى النعم الظاهرة وكون النعماء بمعنى الباطنة على وقوع الترادف بينهما سوى كونهما مخصوصين **قال الشارح** بعدم اختصاص الشكر به اي بالظاهر قيل بعدم اختصاصه به لا يفيد اختصاصه بما هو ضده الذي هو الباطن فلا يتم المط وجعله تكرارا دائرا على انه اشرف موارد الشكر الغلب بناء على ما ذكره قدس سره مما يستفاد من عبارة الشارح رح بوجه **قوله** في انفسها الظاهر ان المراد بها انها نعم جليلة مع قطع النظر عن كونها وسائل الى نعم اخرى هي الادراكات مع ان ذلك ليس بظاهر اذ لا نظر لكون الحواس اي القوى الحاسة نعما الا باعتبار كونها وسائل الى الادراكات وتوابعها

ما ذكره قدس سره انما يتم لو لم يكن نعمة اخرى تلك المنافع اي نعمة جليلة في نفسها مع كونها وسيلة الى نعمة اخرى وذلك مما فيه مناقشة ولا يذهب عليك ان عبارته قدس سره تفيد افادة بينة ان الادراكات باسرها انما تحصل من القوى الحاسة بحيث لو لم يكن قوى ظاهرة وباطنة لم يحصل الادراك للنفس الانسانية مع ان ذلك ليس بظاهر في العلوم الحضورية الا يرى ان العلم بالكيفيات النفسانية حاصل للنفس الناطقة البشرية على تقدير انتفاء كل قوة حاسة ظاهرة او باطنة الا ان يخص الادراك بالادراك الانطباعي فانه لا شك في توقفه على القوة الحاسة الظاهرة او الباطنة توقفا قريبا او بعيدا بمرتبة او بمراتب **قوله** اوان وقوعه بعد الكلام يشعر بكونه انشاء على ان كونه خبرا يستدعي ان يكون لنسبة خارج تطابقه وذلك ليس بشيء لا باعتبار الماضي ولا باعتبار الحال والاستقبال واعتبار قصد الاستمرار مما لا وجه له فتامل **قوله** على الاتصاف بالكمال يحتمل ان يكون المحمود عليه ذلك وغيره من الاوصاف المخصوص المندرجة تحت ذلك المجمل **قوله** فيكون شكرا وغيره فيه مناقشة يعرف بالتامل **قوله** ايضا اي كما ان متعلقها من النعم وفي كون متعلق الحمد من النعم مناقشة ظاهرة بناء على ما تقرر من عموم متعلقه وللعبارة وجه اخر لا يرد عليه ما ذكر **قوله** الا بان لا نهاية على النعم الظاهر ان المراد ان كل واحد منها لا يمكن الاتيان به على التمام بترتب افراد كل واحد الى غير النهاية والحق عليه ان ذلك في الشكر دون الحمد لان الشكر اذا كان من النعم فالفعل الواقع بازائه اما فعل اللسان او فعل الجنان او فعل الاركان او فعل الاثنين منها او ثلثة واياما كان فان ذلك الفعل شكرا بخلاف الحمد الذي هو النعم اذ الفعل الواقع في مقابلته يجوز ان يكون غير فعل اللسان فلا يلزم هناك ترتب افراد الحمد الى غير النهاية بخلاف الشكر اذ يلزم هناك ترتب افراد الشكر الى ما لا يتناهى ولا يبعد ان تصرف العبارة المذكورة عما يقتضيه ظاهرها على وجه لا يرد عليها ما ذكر او تعلم ان الظاهر عود الضمير لاستلزام اما للامكان او للاتيان واياما كان ففيه مناقشة ظاهرة فتامل **قوله** ما مر كان معنى لغويا المعنى من بسط هذا الكلام دفع ما عسى ان يورد على الشارح رح ههنا من ان المراد بالحمد والشكر الذين اضيف اليهما الماهية اما المعنيان المذكوران لها او لفظ الحمد والشكر ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلان المراد ههنا ليس بيان ماهية المعنيين المذكورين لها بان يكون ما تقدم من المعنيين معنى اسميا لهذين اللفظين وما سيأتي حقيقة افرادها بناء على انه يجوز ان يوضع بازاء ما لا يكون حقيقة افراد مفهوم على ما هو المشهور بين الجمهور وهو ظ واما الى الثاني فلان ماهية لفظ الحمد والشكر ليست ما حققه الشارح رح بل ماهيتهما لا يكون الا الصوت المخصوص واما وجه اندفاع ذلك الاعتراض بما فصله قدس سره فهو ان المراد بالحمد والشكر لفظ الحمد والشكر ولا يرد عليه ما ذكره يعني انا نختار الشق الثاني من الترديد ولا يرد ما رتب عليه

من النفي والمذكور وانما يلزم ذلك اذا اريد بالماهية في عبارة الشارح معناها المتعارف وليس كذلك بل اريد بها المعنى المجازي لها بان شبه المعنى الحقيقي العرفي لكل من لفظ الحمد والشكر لعلاقة المشابهة في اللزوم على ما اشير اليه بماهية الشيء واستعير له لفظ الماهية فيكون المراد بماهية لفظ الحمد والشكر معناها الحقيقي فلا يرد على هذا التقدير المحذور الذي رتب على الشق الثاني من الترديد المذكور في الاعتراض ولا يشتبه عليك بان ما ذكر قدس سره على الوجه الذي فصلناه مما لا يفهم من عبارة الشيء قوله والمعنى المجازي الخ شبه المعنى المجازي للفظ بالعارض المتعارف للشيء في المفارقة والمعنى الحقيقي له بماهية الشيء في اللزوم باعتبار ان المعنى المجازي لا يفهم من اللفظ انما يقصد الا في قليل من الاحيان بخلاف معنى الحقيقي للفظ فانه يفهم ذلك الانفهام حين اطلاق ذلك اللفظ فهو في قوة اللزوم فاللزوم الذي هو وجه الشبه بين المعنى الحقيقي وماهية الشيء اعم مما هو دائر فيما بينهم على سبيل عموم المجاز وفيه ما فيه ووجه جعل المشبه به للمعنى الحقيقي مفردا اعني ماهية الشيء والمشبه به للمعنى المجازي جمعا اعني العوارض المفارقة للشيء عند الجمهور ان المعنى الحقيقي باعتبار وضع واحد لا يكون الا واحدا بخلاف المعنى المجازي فانه باعتبار وضع واحد قد يكون الكثير من واحد مما لا يحصى ولا يخفى من جوع وقد يقال يجوز ان يراد بالحمد والشكر معناهما الحقيقيان العرفيان لا معناهما اللغويان ويضاف اليهما الماهية بان يراد بالمضاف اليه والمضاف معنى واحد الكون اعتبر باعتبار كما يقال ماهية الانسان الحيوان الناطق ومن البين انه ليس المراد بالانسان لفظ بل معناه الاجمالي وهذا الجواب دائر على منع الحصر الواقع في الترديد ولا يخفى ان المراد بماهية الحمد مثلا اذا كان المعنى العرفي للفظ الحمد كان الاولى ان يعبر عنه بعبارة تدل عليه بخصوصه اذ لا دلالة في تلك العبارة على خصوصية المعنى العرفي له بل يجوز ان يعبر عن معناه اللغوي بماهية الحمد ولبعضهم ههنا كلمات شتى لا يليق ان ينقل واعلم ان الحكم بكون اللفظ مجازا في معناه اللغوي عند اهل العرف مما فيه نظر فيه لان المجاز لا يتحقق بدون النقل مع انتفائه ههنا بل الامر بالعكس والقول بان مدار ذلك على ان اللفظ حقيقة في معناه العرفي عند اهل العرف فاذا استعمل في معناه المجازي فلا يتصور ذلك الا باعتبار نقله اليه وان كان وضع اللفظ بازاء معناه اللغوي سابقا على وضعه بازاء معناه العرفي مما فيه تكلف ومما يناسب ان يشار اليه في هذا المقام ان لفظ التحقيق في قول الشارح وتحقيق ماهيتها على ما حقق كلام عليه ليس على ما ينبغي اذ لا وجه لعد بيان المعنى العرفي تحقيقا وقد يقال اطلاق التحقيق على ذلك البيان باعتبار تضمنه لنفي ما ذهب اليه الاوهام العامية قوله اي ليس ماهيتها اي معناه الحقيقي على

ما حققه

على ما حققه قدس سره وقد يقال لا يلائم بعد ان يتوهم من قول الشارح عدم صدق الحمد على ذلك القول مع ان ذلك خلاف الواقع وتناقض لما يستفاد من معناه العرفي فسر قول الشارح بقوله اي ليس ماهيته ذلك القول دفعا لذينك المحذورين ويحتمل ان يكون المراد بذلك التفسير تحقيق ما هو الحق من كلام الشارح لا دفع اعتراض يورد عليه قوله كما حققه اي في قوله واعلم ان قولنا الحمد لله ذكر حقق ههنا كما يدور عليه كون مثل هذا القول حمدا وقيل ذلك اشارة الى قوله واعلم ان القول المخصوص ليس حمد الخصوص ولا شبهة في اولوية الوجه الاول وربما يقال كان الاولى ان يقال ههنا اي ليس ماهية هذا القول ولا القول المطلق الدال على تعظيم الله تعالى كما صرح به قدس سره في بيان معنى الشكر وقد يوجه ذلك بانه لما كان مدار التحقيق الاول على ان الحمد العرفي هو الشكر اللغوي لم يبعد ان يتوهم ان الشكر العرفي ايضا حمد لغوي فدفع ذلك التوهم بقوله ولا القول المطلق الدال على تعظيم الله تعالى في تحقيق المعنى العرفي للشكر بخلاف الحمد العرفي فانه لا يتوهم فيه مثل ذلك التوهم فلم يتعرض في تحقيق الحمد للقول المطلق الدال على تعظيم الله تعالى وفيه ضعف ولبعضهم في دفع ما ذكره قدس سره لم يكن نفي الشارح مخصوصا بذلك الفرد لعدم اختصاصه به وقد يقال اريد بالفرد الفرد الاضافي الشامل لجميع ما ذكره قدس سره فانطبق الدليل على الدعوى الا انه لا يكفي في الاعتذار بل يجب ان يحمل قول الشارح الحمد لله على ما يشمله وغيره مما ذكره وفيه بعد قوله وذلك الفعل اما فعل القلب اعني الاعتقاد او لا خفاء في دلالة هذه العبارة على انحصار الحمد العرفي في الاقسام الثلثة المذكورة مع ان اقسامه منحصرة في سبعة على ما فصلناه فيما سبق ومنه ذلك يشكل حديث كون الحمد العرفي اعم مطلقا من الشكر العرفي على ما بيناه وقد يقال ان ما ذكره الشارح يدل في تفصيل الحمد العرفي على قضية مانعة الخلو وهو يفيد اشتمال الكلام المذكور على الاربعة الباقية فلا اختلال في الانحصار ودفع ذلك بان ذلك كذلك لو كان مدار انفصال مانعة الخلو على جواز اجتماع التحقق بين اجزاء المنفصلة لا على جواز اجتماع الصدق والحمل مع ان المعتبر هو الثاني لا الاول والثاني في امتناع اجتماع اجزاء المنفصلة المذكورة على الصدق فتأمل قوله الشنرة فيه مسامحة اذ ليس الشنرة صفة الجلال لكن المراد غير مشتبه على الفطن واعلم ان الضمير في قوله باتصافه راجع الى المنعم والحمد في التوصيف لا الى الواجب تعالى كما يشعر به ظاهر العبارة وعلى هذا الاتفاق بين ما يستفاد من هذا المقام وبين ما سيذكره قدس سره من الوجه الثالث من الفرق بين الشكر والحمد العرفي من ان الشكر مخصوص بالواجب تعالى والحمد يشمله وغيره قوله كما بينها كما اي في قوله بخلاف المورد في الاخير اذ لا يكون الا فعل في قوله لانه اذا عبر عن مطابقة الاعتقاد والاول اوجه ولا خفاء في ان دلالة العبارة على الاعتقاد على تقدير تسليمها لا تدل على كون الاعتقاد شرطا لكون فعل اللسان حمدا وكذا الحال في قوله وكذا الحال اذ لا اشعار

فكون فعل الاركان دالا على الاعتقاد وبانه شرطه لكونه حمدا والمراد بالاعتقاد هيهنا ليس التصديق اذ قد يكون
الحمد انشاء بل المراد ربط القلب بما يجري على اللسان قوله ولا القول قد يقال السبب في هذا القول الا ما ذكره الشارح
انه لو وقع التوهم لنفي ما سبق اليه الاوهام كان مظنة لان يذهب منه الوهم الى انه هو وان لم يكن ذلك القول المخصوص يكون
ذلك القول المخصوص الدال على تعظيم الله تعالى وانت تعلم بان هذا الوجه يقتضي ان يقال ولا القول المطلق الدال على تعظيم الله
تعالى بعد نفي كون فاتحة الحمد العرفية الحمد لله مع انه لم يقع التوهم هنا كله ولا يشتبه عليك انه قوله قوله ولا القول
المطلق الدال على تعظيم الله تعالى في حيز اي التفسير تدل دلالة بينة على ان قوله ولا القول المطلق الدال على تعظيم
الله تعالى معتبر في نظم كلام الشارح مع ان ذلك بعيد عن عبارته عبارة واشارة قوله والاطلاع هذه العبارة وقع في بعض النسخ
بالواو العاطفة وفي بعضها بدونها وعلى الاول بالجر وعلى الثاني بالنصب ولكل منها وجه لا يخفى قال الشارح والسعي لما يليق
ما ينبئ عن مرضاته اي عن رضاه فهو مصدر ميمي لا يخفى عليك ان سياق الكلام يقتضي ان يكون كل من الامور المذكورة
مثالا للشكر العرفي وذلك يستدعي كون كل واحد منها شكرا عرفيا مع ان ذلك ليس كذلك وحمل الكلام على ان المراد بالتمثيل
العرف المركب من صرف النظر وصرف السمع وصرف غيرهما مما لم يكن مذكورا لانس في الذهن اليه انما يستقيم مع الاغماض
عن عدم دلالة العبارة عليه لو كان ذلك الصرف المركب من جميع ما ذكر مثالا للشكر العرفي لا التمثيل الا ان ذلك مما لا يساعده
العبارة واعلم ان قوله والاجتناب معطوف على قوله مرضاته فيكون المعنى كصرف السمع لما يليق ما ينبئ عن الاجتناب
عن منهياته ولا يخفى ما في سماجة هذا المعنى والاولى ان يجتنب عن الاجتناب بدليل عن منهياته والاوجه ان يعطف
الاجتناب على تلقي ما ينبئ كما توهم وقد يناقش في كون هذا المعنى سمجا قوله ثم استعمال الالات في امتثالها
لا يخفى ان الامتثال انما يلائم الاوامر اذ لا يتصور في النواهي الامتثال بناء على ان النهي طلب الترك
الذي هو عدم الفعل الا ان يقال ان ذلك بناء على ان الترك كف النفس عن الفعل لا عدم الفعل على ما اختاره
بعضهم ولا شك في انه يتحقق على ذلك التقدير الامتثال واعلم ان ما كلف به العبد اما اعتقادات او اعمال
وصرف بعض نعم الله تعالى على العبد بتحصيل الاعتقادات الحقة الاصلية وصرف بعضها بتحصيل الاعمال الصالحة
فعلا وتركا وهي التي لا تحصل الا بمقتضى العلم بالاحكام الشرعية الفرعية وفي قوله اشارة بينة الى القسم
الثاني والى امهات القسم الاول فتامل واعلم ان الاوهام العامية قد سبقت الى ان الحمد عبارة عن
الحمد لله وان الشكر عبارة عن الشكر لله ولم يعلم ان مفهومهما عرفيا ولغويا حتى يتوهم انتفى
كونهما عرفيين لا انتفى كونهما لغويين قال الشارح وعلى هذا يكون الحمد اعم من الشكر مطلقا لا خفاء في ان ظاهر

بهذه

هذه العبارة يشعر بل لا يتهيأ على انه منشأ العموم والخصوص بينهما عرف مما تقدم من كلام الشارح مع ان ذلك مما لا خفاء فيه اذ
لا يفهم من اطلاق المنعم في تعريف الحمد العرفي الا كون المحمود عليه اعم من النعم الواصلة وغيرها الا ترى ان المنعم في تعريف الشكر اللغوي
مطلق ايضا يشمل المنعم بالنعم الواصلة الى الشاكر وغيرها مع انه ذكره في بيان النسبة بينه وبين الحمد اللغوي ان متعلقه النعم الواصلة
الى الشاكر وايضا ليس في تعريف الشكر العرفي ما يشعر بكونه بازاء النعم الواصلة الى الشاكر وان سلم كل ذلك فلا نسلم ان مجرد ذلك
كاف في تحقق النسبة المذكورة بينهما وان كون كل واحد من فعل اللسان والقلب والاركان بازاء النعم الواصلة وغيرها
وكون الشكر بازاء النعم الواصلة لا يقتضي تلك النسبة بينهما بل مدار ذلك على صدق ما ذكره على كل ما ادعى خصوصه
ولا يلزم ذلك من مجرد كونهما بتلك الحيثية ولا شبهة في ان مجرد كون فعل اللسان مثلا بازاء النعم الواصلة وغيرها لا
على كونه اعم من الشكر العرفي فلو كان كونهما بتلك الحيثية كافيا في تحقق النسبة المذكورة لدل كون فعل اللسان
بتلك المثابة على تحقق تلك النسبة بينهما الا ان يقال ان ما ذكره اشارة الى حصول مادة الافتراق بينهما ومادة
الاجتماع بينهما واضح غير محتاج الى البيان ولا خفاء في ان المناقشة المذكورة واردة على الوجه الثاني والثالث
اذ مجرد كون كل واحد من الافعال الثلثة حمدا في مقام غير الشكر لا يفيد كونه اعم من الشكر وكذا عموم المنعم في الحمد وخصوصه
في الشكر غير كاف في حصول النسبة المذكورة بينهما الا ان يقال مثل ما يقال في الوجه الاول واعلم انه في قول الشارح
النعم الواصلة الى الحامد وغيره مسامحة اذ لا يفيد كون الحمد اعم من النعم الواصلة وكونها فردها مع ان ذلك ليس كذلك ولو
ان الحمد اعم من ان يقع بازاء النعم الواصلة وغيرها الا انه لما كان المراد غير مشتبه على احد ساق الكلام على ذكر الوجه
مساهلة قوله مطلقا لا خفاء في ان الوجه الاول لبيان كون الحمد اعم من الشكر يشتمل على الوجه الثالث لان المنعم
في تعريف الحمد اذا كان مطلقا شمل المنعم الذي اعتبر في الشكر على ما صرح به فلم منه ان الشكر لا يتعلق بغيره تعالى
الحمد قد يقال منع المطلق في قوله مطلقا انه لم يقيد بكونه منعما على الحامد وغيره على ان يكون قوله لم يقيد وضعا موضحا لم
ولا يقصد به كونه شاملا للمنعم الذي هو الله تعالى وغيره كما يتبادر من قوله هو منعم مخصوص هو الله تعالى فلا يلزم اشتمال
الوجه الاول على الوجه الثالث وقد يدفع ذلك بان قوله اذا اعتبر فيه منعم مخصوص هو الله تعالى يفيد ان المنعم في تعريف الحمد
اعم مما اعتبر في الشكر وان المطلق المذكور سابقا يقابل المخصوص المعتبر في الشكر قوله وتعم النعم الواصلة الرواية المشهورة
في هذه العبارة ان يكون بالنصب على الضمير الراجع الى الله تعالى ولا شك ان مقصوده قدس سره ان الشكر بازاء
النعم الواصلة الى الشاكر يفهم مما اعتبروه في تعريف الشكر ومن البين ان ذلك لا يستفاد من العبارة على تقدير ان
يكون وتعم واصلة بالجر سواء كانت واصلة مرفوعة على ما هو الظاهر على ذكر التقدير او منصوبة على ان لفظ نعم

عالا يلايم لعظمته واما على الرواية المشهورة فيقال ان اعتبار النعم الواصلة الى الشاكر في تعريف الشكر الاستفادة منه الا
من لفظ النعم الله حيث لم يقل صرف العبد جميع الآلات والقوى الظاهرة والباطنة وما يمكن ان يصرف الى ما خلق
لاجله بل قال جميع ما انعم الله اذ فيه دلالة على ان الشكر انما هو بازاء النعم الواصلة الى الشاكر وربما يقال على تقدير
تلك الاستفادة من تلك العبارة يلزم ان لا يكون الشكر الا بازاء النعم الواصلة الى الشاكر اعني المنعمات المعروفة
الى ما خلقت لاجله مع ان ذلك ليس كذلك وايضا ما ذكر على تقدير الرواية المشهورة انما يستقيم على تقدير رفع واصلة
لا نصبها فتامل **قوله** متلاقية اشارة الى افتراق الحمد عن الشكر الاخص بمادتها بل هنا كغيرها مما صدق عليه الحمد دون
الشكر وهو غيرها وغير صرف الجميع المذكور **قوله** ووجه ثالث والوجه الرابع وهو ان الحكم بان الشكر العرفي لا يكون الا
كما يدل عليه تعريفه والحامد بالحمد العرفي غير متحقق في الكل وفيه ما فيه واعلم ان مدار الوجه الاول انما هو على عموم المحمود عليه
وخصوص المشكور عليه ومدار الوجه الثاني على عموم مورد الحمد وخصوص مورد الشكر ومدار الوجه الثالث على عموم
الحمد وخصوص المشكور والوجه الرابع منوط بعموم الحامد وخصوص الشاكر وكلا ذكره واضح غاية الوضوح **قوله**
ربما يقال الخ وههنا بحث وهو ان محصل كلام المعترض الاستدلال على انتفاء كون الحمد اعم من الشكر بانتفاء لازمه يعني
انه لو كان اعم منه للزم ان يكون كل ما صدق عليه الشكر بعض ما صدق عليه الحمد على ما تقتضيه قاعدة العموم والخصوص
بين المفهومين الكليين مع ان ذلك ليس كذلك اذ ما صدق عليه الحمد منحصرة في الاقسام الثلاثة المذكورة على ما يستفاد من
كلام الشارح وليس شيء منها صادقا على ما صدق عليه الشكر واليه اشار المعترض بقوله لان الحمد كون فعل القلب مثلا
فاعتبار المعترض عدم صدق واحد من الافعال الثلاثة المذكورة على ما صدق عليه الشكر ليس على ما حقق وانما هو اعم من الشكر
ما صدق عليه الحمد حتى يقال انه ما ذكره المعترض من اشتباه مفهوم الشيء بما صدق عليه الشيء بل اعتبار مدخلية ما صدق
عليه حقا كالاستدلال بعدم صدق ما صدق عليه الحمد على ما صدق عليه الشكر على انتفاء كونه اعم منه ولا يخفى على المنصف
انه اذا كان مدار الاعتراض على ما يستفاد من كلام الشارح من الحصر وما ذكرناه من القاعدة المذكورة لم يكن
الجواب عن ذلك الاعتراض بان ما ليس بصادق على الشكر انما هو ما صدق عليه الحمد لا مفهومه وصار ذلك اعترافا
بالخلل في الحصر المستفاد من كلام الشارح وحمل كلامه على ما لا يقتضيه من عدم انحصار الحمد في الاقسام الثلاثة المذكورة
ومدار كلام المعترض على ما يفهم من كلام الشارح انما هو على وجه الالزام فحقيقته مع ملاحظة القاعدة المقررة فيما بينهم
وقد سمعت انه لا يصح حمل قول الشارح وذكر الفعل اما كذا واما كذا على ما نحن فيه للخوف ما فيه ولا تغفل فانه مما اشتبه
على كثير من الاذكياء **قوله** كلام ما فيه قد يقال اذ ذكرنا على ان النسبة بين المفردين ان يكون بحسب الصدق

المخصصة ح

قابله داود ١٠

والحمد

والكلام والحمد والشكر من المفهومات المفردة ولا يبعد ان يقال اطلاق العموم والخصوص مطلقا يفيد كون النسبة بين العام والخاص
بحسب الحمل وربما يقال لما ذكر الشارح ان النسبة بين الحمد والشكر اللغويين بحسب الحمل فهم منه ان العموم والخصوص الذي ذكر الشارح
في العرفيين كذلك وفيه كلام كذا شيخ المحقق **قوله** لا مفهومه المذكور يرد عليه كما اشرنا اليه انه اعتراف بالخلل بالحصر المستفاد
من كلام الشارح وقد تكلف في توجيه كلام الشارح انه مقصد بذلك حصر اصول ما دار عليه الحمد العرفي والقول بان الفعل الواقع
في تعريفه شامل لغير الاقسام الثلاثة المذكورة مما تركب منها وليس المقصود الاقسام الثلاثة المذكورة الفعل المذكور في
التعريف بذلك الشمول بل قيد بالوحدة الخ لا يصدق ذلك الفعل المقيد بها على غيرها فما صدق عليه الشكر العرفي
داخل في التعريف خارج عن الاقسام المذكورة مما لا يلتفت اليه ولبعضهم في هذا المقام تخيلات فاسدة اعرضنا
عن ذكرها اذ لا طائل تحتها الا الاطناب **قوله** لا يقال هذا انتصار لجانب المعترض لبيان ما ادعاه بوجه آخر ومداره على ان المفهوم
من لفظ الفعل انه واحد فلا يصدق على صرف الجميع الذي هو افعال متعددة فهو افعال الذي مفهوم الفعل المأخوذ
بالوحدة في التعريف كما صدق هو عليه فلا يكون الحمد اعم من الشكر بذلك الاعتبار ايضا واجاب عنه قدس سره بالوجهين
الاول انا لا نسلم ان الوحدة المستفادة من تنوين فعل وتنكيره هي الشخصية وما ذكرتم انما يلزم على ذلك التقدير
فانه يجوز ان يحمل على الوحدة النوعية او ما هو اعم منها ومن الشخصية ولا شك في تحقق الفعل الواحد النوعي
وصدقه على صرف الجميع فان الوحدة الشخصية اعم من الحقيقية والاعتبارية والثاني انا سلمنا ان الوحدة المفهومة
من تلك العبارة هي الوحدة الشخصية لكنا لا نسلم عدم تحققها في صرف الجميع فان الوحدة الشخصية اعم من الحقيقية
والاعتبارية وفي صرف المذكور تحقق الوحدة الشخصية الاعتبارية وان لم يتحقق الوحدة الحقيقية ح
لما كان المتبادر من قولنا هو انه فعل واحد ووحدته الشخصية عند قدس سره والجواب الدائر عليها حقيقة
فالمراد بعوده وتحقيقه اي تحقق الجواب الدافع لذلك السؤال لا تحقق الجواب المتقدم كما يدل عليه ظاهر السياق
وقد يقال اعد الجواب الثاني تحقيقا دون الاول والسر على ما ينبغي فيما دار عليه الجواب الاول الى خلاف القاعدة المحققة
عندهم وقد يجاب بان التنوين في فعل ليس للوحدة وجعله للتعظيم ما الاوجه له وفي هذا المقام بحث وهو
ان ما ذكره اولا يفيد كون صرف الجميع واحدا بحسب الذات وما ذكره ثانيا يدل على انه متعدد بحسب الذات وواحد
بحسب الاعتبار وبينهما منافاة وقد يقال لا منافاة بينهما كما لا منافاة بين اعتبار افراد نوع واحد واحدا
بحسب النوع متعددا بحسب ما هو خارج عنها اعني المشخصات وعلى اعتبارها متعددة بحسب ذواتها
الشخصية وواحدة بحسب الاعتبار من غير التفات الى وحدتها نوعا على ان مدار الجواب الثاني انما هو على

تحقق ظ

اعم من الشخصية والنوعية ح

فعلا

متعدد بحسب التعلق ح

النيز الحاقيل في الجواب الاول على ما اشير اليه فلا فائدة ومنهم من قال معنى قوله هو فعل واحد قد تعدد متعلقه انه واحد
بالتركيب متعدد بحسب التعلق الخارج عنه فلا ينافي ما ذكرنا فتأمل واعلم ان مدار الجواب الاول على امرين احدهما حمل
قوله فعل على الوحدة النوعية او ما يشملها والثاني حمل حرف الجميع على انه واحد لا متعدد وان كان متعلقه غير واحد
وفي اعتبار الوحدة في الفرق المذكور لتتميم الجواب الاول بحث وايضا قوله قد تعدد متعلقه يشعر بان حرف الجميع ليس
بمتعدد وذلك مما لا ينافي قوله بالوحدة الحقيقية للوحدة الحقيقية معنيان الاول ما يقابل الاعتبارية والثاني
كون الشيء بحيث لا ينقسم اصلا والاول اعم من الثاني والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان الجواب الثاني يشكل بما سيأتي
من كلامه قدس سره في بحث تقسيم العلم اعني قوله من الامور المعلومة بالضرورة ان الامور المتعددة لا تصير شيئا واحدا ما لم
يعتبر معها هيئة وحدانية هي جزء صورة المركب فان ذلك يفيد ان لا يصدق الفعل على حرف الجميع فتأمل قوله
والنسبة بين الحمدين لا يلتبس عليك ان بيان النسبة بين الحمدين وبين الشكرين انما يحتاج اليه على تقدير اتحاد بين الشكر اللغوي
والحمد العرفي واما على تقدير الاختلاف الآتي ذكره فلا اذ قد تبين النسبة بين الحمد اللغوي والشكر اللغوي وذكر معنى النسبة
بين الحمدين وكذا بين النسبة بين العرفيين وهو عين النسبة بين الشكرين على ذلك التقدير قوله وكذا بين الشكر العرفي
والحمد اللغوي قد يقال قد يتحقق الشكر العرفي بدون الحمد اللغوي في فاقد التكلم فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه
لا العموم والخصوص المطلق بحسب الوجود وقد يتكلف في دفعه بان قوله كذا اشارة الى النسبة بين الحمدين لا الى النسبة بين الشكرين
على ما يقتضيه ظاهر العبارة ولا يخفى ان ذلك خلاف نظم الكلام يدفعه قوله وبين الحمد العرفي والشكر اللغوي
ايضا وربما يقال ان ذلك العدول انما يكون دافعا لما ذكر اذا جعل قوله وكذا اشارة الى النسبة بين الحمدين فقط
واما اذا جعل اشارة الى مجموع الاولين بان يكون اول الثانيين ناظرا الى اول الاولين وثانيهما ناظرا الى ثاني
الاولين فلا وقد يتجه في دفع اصل الاشكال بان المراد باللسان في الاظهار على الضمير عبارة او اشارة
او كتابة او غير ذلك ان وجد ولا شك ان في فاقد التكلم يتحقق حرف الجميع بحيث يكون شاملا الفعل اللسان
فيكون النسبة بينهما بالعموم والخصوص المطلق محفوظة وربما يقال ان مجرد تحريك فاقد التكلم للسان والتسبيح
حدسا ان ولا يخفى ما فيه من التكلف قوله بحسب الوجود فيكون النسبة المستفادة من قوله وكذا فيما يطلق عليه العموم
والخصوص اذ لفظ العموم والخصوص انما يطلق على العموم والخصوص بحسب الحمل والعموم والخصوص بحسب الوجود
على سبيل الاشتراك اللفظي لا الاشتراك المعنوي قوله واعلم قد استشهد فيما يفهم ان هذا الكلام منه قدس سره للاعتذار من
جانب الشارح عما قيل عليه من ان العرف لم يجر على اطلاق لفظ الحمد والشكر على المعنيين المذكورين وانت تعلم

ان ما ذكره انما يصلح معذرة لو كفى مجرد ذلك في اثبات المعنى العرفي لهما وذلك مما للمناقشة فيه مجال قوله وقيل
الظاهر ان ذلك بناء على ان الشاكر بالشكر اللغوي ليس بقليل وقد يقال يمكن ان يكون المراد به الشكر اللغوي والحكم
بالقلة باعتبار المبالغة المستفادة من صيغة الشكور الموضوعة لها وايضا يجوز ان يكون ذلك باعتبار معنى
الاخلاص الذي يدور عليه الاعتقاد والاعمال على ان الجزم بان الآية الكريمة انما وردت على ذلك المعنى
يتوقف على العلم بوجود ذلك الاصطلاح … نزولها وذلك غير متحقق قوله ونقض بعضهم تعريف الهداية
بما ذكر ليس بجامع لعدم شموله للهداية المتعلقة بثمود في قوله واما ثمود فهديناهم بقرينة قوله تعالى فاستحبوا
العمى على الهدى اذ لو كانت الهداية بذلك المعنى لما كان لقوله تعالى فاستحبوا العمى وجه وهو ظاهر وقد نقض ايضا التعريف
المرضي لها عنده قدس سره بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت فانه لا وجه لنفي الهداية بمعنى الدلالة على ما يوصل
الى المطلوب عن النبي صلى الله عليه وسلم اذ له هداية عامة بذلك المعنى فلا يصدق الهداية على الهداية المنفية عنه عليه الصلوة والسلام
بخلاف ما اذا كان الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى المطلوب فانها غير منقوض بالهداية المنفية اذ لا قدرة له عليه
على الدلالة الموصلة الى المطلوب وكما يجوز ان يدفع النقض على التوقيف المرضي لها بتأويل ومجاز كذلك يجوز ان يدفع
النقض على التوقيف الغير المرضي بذلك التأويل وههنا ابحاث آخر اعرضنا عنها لعدم زيادة مناسبتها بما هو
المقصود الاصلي في هذا الموقع قوله مشتركا اذ سؤال الهداية بمعنى الدلالة الموصلة يتضمن السؤال عن رفع جميع الموانع
التي منها الغباوة والغواية قد يقال ربما يفهم من سياق كلامه قدس سره ان في قوله تأييدا لما سبق وان ذلك ليس كذلك
اذ وقوع الاستدراك في كلام المصنف على تقدير ان يكون المراد بالهداية الواقعة فيه الهداية بمعنى الدلالة الموصلة
لا يدل دلالة تامة على ان الحق ان لا يفسر الهداية بالدلالة الموصلة ويمكن ان يقال وجه التأييد ان لزوم الاستدراك
على تقدير ان يكون المراد بالهداية الواقعة في عبارته بذلك المعنى قرينة دالة على ان المصنف لم يرد بها ذلك بل المعنى
الذي ذكره الشارح لعدم لزوم الاستدراك على ذلك التقدير والظاهر ان المصنف ممن يحترز عن لزوم امثال هذه المحذورات
وربما يقال ان نظائر ما يلزم في عبارة المصنف على التقدير المذكور مما لا يحترز عنه في الخطب على انه يمكن ان يقال قصد
بذلك بعد ما يلزم عليه على ذلك التقدير المبالغة في السؤال عما هو مانع في حصول مقاصده فلا بأس في اختياره
وان كان مؤديا الى التكرار فتأمل واعلم ان المراد بهدايا الهداية المطالب التي وقع الهداية اليها دينية او
دنيوية عاجلة او آجلة صورية او عقلية وجعل الاضافة بيانية باعتبار ان كل هداية هدايا من الله تعالى بما فيه
تكلف ومما يتعلق بهذا المقام ان يعلم ان قوله ان لك وما عطف عليه كقوله لحمد كما اخبار او انشاء على ما قرره

قدس سره وانت آنها بالانثية اولى كما لا يخفى على المتأمل قوله واما توبيخا او قد اعترض بان لفظ الهداية مشتركة
اشتراكا لفظيا بين الهداية التي هي الدلالة على ما يوصل الى المط والدلالة الموصلة اليه والاهتداء كما يشهد بذلك
تصفح كتب اللغة ولا شك ان الهداية بمعنى الاهتداء يفسر بوجدان ما يوصل الى المط على ما اعترف به نعم الهداية
بمعنى الدلالة على ما يوصل الى المط او الدلالة الموصلة اليه لا يصح ان يفسر بالوجدان المذكور وقد يقال ان
منشأ ذلك الاعتراض انه وقع في الصحاح ان هدى واهتدى بمعنى واحد فتوهم المعترض من ظاهر هذه العبارة
ان هدى الذي يشتق من الهداية واهتدى بمعنى واحد ثم حكم بان الهداية تجيء بمعنى الاهتداء في اللغة فلا يصح
ما صرح به قدس سره في هذا المقام ان الهداية بمعنى الاهتداء يصح ان تفسر بوجدان ما يوصل الى المط كالاهتداء
ولم يتفطن بما هو الحق الاصلح من الصحاح اذ المراد بالعبارة المنقولة عنه ان هدى الذي هو من الهدى لا من
الهداية واهتدى بمعنى واحد نعم قد بقي في عبارته قدس سره شيء وهو انه لا شك في انه يشتق من هدى الذي
من الهدى صيغة ها دفع قوله قدس سره يقال هو مهتد ولا يقال هاد سماجة بينة واما قيل انه يعني قدس سره
نفي كون المشتق للهداية بمعنى الوجدان المذكورة في اللغة على اشتقاقه في الوصف كما يدل عليه قوله ولا يقال فيندفع
بان المشتق منه يقال عليه في اللغة مهتد ولا يقال عليه في اللغة هاد والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم
قوله فالقدح فيه مناقشة يعرف بادنى توجه قد يقال التقاعد عن تحصيل المقاصد بالكلية سلوك طريق غير موصل
اليها فكيف يصح ما ذكره ودفعه غير محتاج الى البيان قوله بلا اكتساب الظ انه لم يرد الاكتساب الاصطلاحي
بل ما هو اعم منه بقرينة الاستعلام الواقع في بيان اعجم الاعلام من الالهام قوله بالمطابقة الظ ان يقال بالطبق
لان المفاعلة كالمقاتلة نسبة بين الشخصين تقتضي نسبة كل واحد منهما الى الاخر بالفعل على ما هو شأن معنى هذه
الصيغة في عرفهم واعلم ان الحق والصدق في الشرح اريد بهما المعنى المصدري بقرينة الكونين الواقعين
في تفسيرهما واما هما في عبارته قدس سره حيث قال الحق والصدق فقد تكررا في المورد فيحتملان المعنى المصدري
وما يقع صفة للاعتقاد والقول مواطئة لكن المناسب ان يحمل على ما يختص بالمعنى المصدري لينتظم قوله والحق
بما قبله انتظاما حسنا وانت خبير بان قول المص اعلام الحق والهام الصدق يراد بهما ما يقع صفة للاعتقاد
والقول مواطأة ومما لا يخلو الاشارة اليه من فائدة ان قوله قدس سره القول المطابق او العقد المطابق
للواقع بكسر الباء وكذا في قول الشارح رح اذ المعتبر في هذه المواضع مجرد تعيين ما يوصف بالحق والصدق ولم
يتعين بعد ما هو بالفتح او بالكسر الا ان الكسر اشهر فيما بينهم فاعتباره بذلك اولى قوله لان المنظور اليه اولا فيه اشارة

الى ان تسمية المطابقة بالفتح بالحق لما ذكره اولى من تسمية المطابقة بالكسر به فيندفع ما يتوهم ان يقال
ان تسمية المطابقة بالفتح بالحق لا يكون اولى من تسمية المطابقة بالكسر به واما الحكم بكون الواقع اي النسبة
الخارجية ثابتا ومتحققا فانما نشأ فيه قال الشارح رح في الحاشية هو الموجود وانما سمي الاعتقاد والقول المطابق
حقا لاستحقاقه الوجود والاستقرار وانت تعلم بان هذا احد ما ذكره قدس سره اذ فيه تكلف غير خفي على ذكي
ولا يخفى عليك ان ما هو منظور اولا في اعتبار المذكور انما هو ذات الواقع لا هو مع وصف المطابقة فلا يرد
ان ما هو مطابق من حيث هو كذلك لا يكون منظورا اولا بل يكون تعقله مع تلك الحيثية مع تعقل العقد
الماخوذ بشرط المطابقة على ما هو شأن المتضايفين كما يقال ان زيدا ابو عمرو اذ تعقل ذات زيد في
هذا الكلام مقدم على تعقل عمرو وان كان تعقلهما بشرط الابوة والنبوة في مرتبة واحدة قوله بغير الاخفاء
في ان هذا لا يكفي في تسمية ذلك المعنى بالصدق اذ لا يفيد وجه تلك التسمية وسياق الكلام يدل على ذلك قوله على المعنى
الاعم اي تحصيل صورة مطلقا تصورية كانت او تصديقية الظ ان الحكم بثبوت المعنيين للتصوير الذين
يكون بينهما عموم وخصوص انما نشأ مما تعورف فيما بينهم من كون لفظ التصوير موضوعا للمعنيين احدهما عام
والاخر خاص ولا شبهة في ان مجرد ذلك غير كاف في ثبوت ذلك الحكم وقد يقال السيد في تلك الحكم منوطا لما ذكر
بل يجوز ان يكون ماخوذا من غير ذلك قوله فلا اشكال يريد ان هذا اشارة الى جميع ما ذكره الشارح رح سابقا
من الامور التصورية والتصديقية فان حمل لفظ التصوير على المعنى الاعم اي الشامل للامور التصورية
والتصديقية فلا اشكال في جعله اشارة الى جميع ما ذكره وان حمل على المعنى الاخص الذي هو تحصيل صورة
تصورية فقط ففيه اشكال اذ ليس بعض ما ذكره سابقا داخلا في التصوير بالمعنى الاخص مع ان لفظ هذا
اشارة الى جميع ما سبق الا انه يندفع ذلك الاشكال بما ذكره وانت تعلم بان جعل لفظ هذا اشارة الى
جميع ما سبق من الامور التصورية والتصديقية ليس بواجب حتى يرد الاشكال على تقدير ارادة المعنى
الاخص من التصوير ويحتاج الى ذلك التكلف بل يجوز ان يكون المراد بالتصوير المعنى الاخص بلا ورود اشكال
واحتياج الى ذلك التكلف ويكون المقصود من الاشارة الى الامور التصورية ان ما هو مبني على التعاريف
على ما حملت عليه انما يكون ذلك التصوير قوله جعل بيان النسبة في هذه العبارة اشعار بان منشأ
الاشكال على التقدير الثاني انما هو ذلك التبيان مع ان ذلك ليس كذلك كما يعرف ذلك بادنى التفات الى
ما هو في الشرح قوله من المبادي العالية الظ ان لفظ من بيانية فيرد عليه ان استفاضة النفس

الناطقة عندهم لا يكون الا من العقل الفعال من تلك المبادي لا من جميعها كما هو المشهور وقد يقال لا يمكن ان يجعل
لفظ من تبعيضية فلا يرد عليه ما ذكره وجعل لفظ من ابتدائية مما لا وجه له والقول بان المراد بالنفس في عبارته
قدس سره اعم من النفس الانسانية والفلكية مما لا يقول به عاقل واعلم ان الحكم بكون النفس مستفيضة باعتبار
القوة النظرية لا يقتضي كونها كذلك باعتبار كل واحد من مراتبها الاربع بل كونها بتلك الحيثية في بعض المراتب
كافية في صحة ذلك الحكم المذكور قوله فلا بد المفهوم من كلامهم ان القول باثنينيتها انما نشأ من كون النفس الناطقة
بسيطة ومن البين انه لا يقتضي ذلك وانما يكون ذلك كذلك لو كانت بسيطة واحدة من جميع الجهات
كما في الجناب المبدء الاول مع انها ليس كذلك قوله قوة نظرية وتسمى ايضا عقلا نظريا وقوة عاقلة قوله قوة عملية
وكذا تسمى عقلا عمليا وقوة عاملة قوله اشارة الى براعة الاستهلال قد يقال لفظ الاشارة اشارة الى انها
يفيد البراعة لا يخلو عن ضعف والحق ان المراد في هذا الحمل اشارة اليها لان هذا الحمل يفيد انه في تلك القرائن
براعة الاستهلال ولا يخفى في ذكر الحمل براعة الاستهلال وقد يقال البراعة انما يتحقق بايراد امر بحيث
يكون موجبا للانتقال الى المطلوب وما نحن فيه ليس كذلك اذ نسبة قوة النظرية الى جميع العلوم على السوية
وقد يدفع ذلك بان البراعة عبارة عن كون الابتداء مناسبا للمقصود ولا شك في تحققه فيما نحن فيه وجعل
بعضهم تغيير المناسبة للمقصود بالاشتمال على الاشارة الى ما سيق الكلام له مما يفيد ان المراد بالبراعة كون
الابتداء بحيث يوجب الانتقال الى المطلوب قوله اما علوم نظرية في هذه العبارة مواخذة لفظية يعرف بادنى
توجه والمراد بالعلوم النظرية الحكمة النظرية المذكورة في الطرف الثاني فيعلم بل الحكمة العملية كالعلوم الضرورية
ولا خفاء في ان ذلك التفسير وان كان ملائما لما سيق الكلام لاجله الا انه يفوت على هذا التقدير ما اقتضاه
قوله واما آلة لها على ما لا يخفى وقد يقال الحكمة النظرية تشتمل على الاحكام النظرية فلا يفوت ذلك الاقتضاء
فربما يقال ان نسبة القوة النظرية الى جميع العلوم على السوية فلا حاجة الى ان يلاحظ هاهنا آلية اوقع
في الطرف الاول للعلوم النظرية المرادة فيما هو الحق هاهنا وانت تعلم بان المتبادر من عبارته قدس سره
ان مدخلية الطرف الاول في براعة الاستهلال انما هي باعتبار كونه آلة لها الا انه يمكن ان تصرف العبارة
عما يقتضيه ظاهرها على وجه لا يرد عليها ما ذكر قوله قلنا فائدته لا خفاء في انه لو كان مباحث النفس في
هذا الكتاب على وجه يشتمل على بيان مراتب القوة النظرية والقوة العملية لكفى ذكره في ان يكون ذلك
الحمل اشارة الى براعة الاستهلال سواء حمل القرائن على مراتب القوة النظرية او حملت على مراتب القوة

العملية

العملية قوله تميزها اي من الاعمال والاخلاق بدون اضافتها الى ما اضيف اليه قوله والتمييز بينها لا خفاء في ان التمييز
ليس بعلم وهو في غاية الظهور ففي العبارة مسامحة قوله علوم نظرية اي غير ضرورية بدلالة قوله فلا آلة
المذكورة قوله وتلك بلا شك في ان ذلك الاستمداد متحقق على تقدير كونها ضرورية ايضا لكن الاستمداد على تقدير
على كونها نظرية اقوى ولذلك قال ولذلك كما ان القوة العملية مستمدة من القوة النظرية كذلك القوة
النظرية مستمدة منها اذ اقتناص المجهولات التصورية والتصديقية من مباديها ليس الا بالترتيب
الذي هو حاصل من النفس الناطقة باعتبار القوة العملية سواء كان الفكر عبارة عنه او عن الحركتين
قوله تعلق بها ايضا اي بالقوة العملية كما انها متعلقة بالقوة النظرية باعتبار كونها آلة للعلوم النظرية
التي يراد بها الحكمة النظرية على ما سبق والمراد ان للآلة المذكورة تعلقا بالقوة العملية مع مراتبها
بواسطة ان المعارف التي لا تحصر كمال القوة العملية الا بها لا تحصل الا بمعونة تلك الآلة ولا شك ان القوة
العملية ومراتبها اشارة الى تلك الامور التي تتوقف معرفتها في الاغلب على تلك الآلة ورتبها لا تكون
مذكورة في هذا الكتاب فيعتبر خطابيته ان الاشارة اليها عين الاشارة الى الآلة المذكورة في الكتاب
اذ ذكر الآلة في الكتاب عين ذكر الامور التي تتعلق بها تلك الآلة المذكورة في الكتاب بكل وجه هو
متوليها قوله وما ذكر يحتمل ان يكون تتميما للوجه الاول وان يكون وجها آخر لاجل حمل القرائن المذكورة
على القوة العملية ومراتبها وانت خبير بان ما اختاره قدس سره هاهنا في فائدة حمل القرائن المذكورة على مراتب
القوة العملية مما لا يليق باعتبار ما تم في امثال هذه المواضع لغاية بعده عن الاذهان وعلو شانه قدس سره
قال الشارح والا امتنع اتصافها وفيه بحث لانه ان اراد بالامتناع الامتناع الذاتي منعنا الملازمة اذ كون النفس
مستعدة في مبداء الفطرة لجميع العلوم لا يستلزم امتناع اتصافها به وكيف والامكان اتصافها بالعلوم غير
متوقف على استعدادها للعلوم بل ذلك الامكان على تقدير عدم النفس متحقق وان اراد به الامتناع بالغير فنمنع
انها لو لم تكن مستعدة للعلوم لم تكن متصفة بها ومنع بطلان اللازم الذي هو قوله مع انها متصفة
بجميع العلوم على انه يمكن ان يناقش في الملازمة على هذا التقدير ايضا الا انه يمكن ان يدفع هذه المناقشة
بما تقرر عندهم من ان كل حادث زماني فهو متوقف على استعدادات غير متناهية من جانب الماضي وعلى
ان اتصاف نفس من النفوس الناطقة الانسانية بالعلوم كلها مما لا ينكر وذلك كاف في بطلان اللازم
المذكور واعلم ان المراد بمبداء الفطرة ابتداء تعلق النفس بالبدن ويجوز ان يراد به ابتداء خلقة النفس

بل لا يبعد بعدا ما ان يراد به ابتداء خلقة البدن على وجه تفيض عليه النفس قوله وان نوقش يريد بهذا الكلام
ان خلوها عن كل واحد من افراد العلم ظاهر فلا يعتد بتلك المناقشة وقد يقال ان كان المراد بالعلوم اعم من
ان يكون علوما انطباعية او حضورية على ما هو الظاهر من العبارة ورد تلك المناقشة بناء على ما قرر عندهم
من ان المجرد لا يخلو عن العلم بذاته اذ هو عين ذاته فلا وجه للقول بعدم الاعتداد بها وان كان المراد بها العلوم
الانطباعية لم يكن لايراد المناقشة وجه اذ علمها بذاتها حضوري لا انطباعي فلا يخل بالكلية والجواب
عن ذلك باختيار الشق الثاني ومنع كون تلك المناقشة غير موجهة بناء على ان اطلاق ظاهر العبارة انما يستقيم
لو لم يعتبر انتفاء العلم مطلق في العقل الهيولاني وذلك محل بحث وقد يجاب باختيار الشق الاول ومنع
ورود تلك المناقشة بان المجرد وان كان علمه عين ذاته لكن كونه عليما بذاته مشروط بالتفات ذاته الى
نفسه وقد يتحقق له الغفلة عن ذاته بواسطة انتفاء الالتفات الى ذاته قوله في ابتداء طفوليتها شو ظاهر
العبارة بان ابتداء الطفولية عين مبداء الفطرة مع ان الطفولية لا تعتبر الا للبدن الا ان يقال ان الطفولية
وان كانت لم صفة له حقيقة الا انها قد تطلق مجازا على صفة للنفس الناطقة قوله اي هذه المرتبة قد
يقال على تقدير كون الضمير راجعا الى المرتبة لم يكن لقوله وجه معنى اذ لا معنى لقوله وتسمى هذه المرتبة
التي هي عين الاستعداد المحض حين الخلو عن العلوم كلها والاستعداد في عقلا هيولانيا وانما يكون له
معنى لو كان لها حين تغاير الذلك مع انه ذلك ليس كذلك وتخصيص قوله في حين الخلو عن العلوم كلها لا يوجب
صحة معناه كما لا يخفى على المتامل قوله فان كلا الاستعمالين لا يكفي مجرد كون الاستعمالين مشهورين
في جواز رجوع الضمير الى النفس والمرتبة المذكورة لجواز ان يكون هنا ما يمنع من ذلك الجواز بل يتعين رجوع
الضمير الى احدهما بخصوصه الا ان يقال ان قوله والاول والثاني في حيز التعليل وفيه بعد لا يخفى و
لا خفاء في انه اذا كان الضمير راجعا الى احد الامرين المذكورين كان الامر في بيان الامور المذكورة
من المراتب على هذا الوجه يوان في بعضها بعدا عن ذلك كما لا يخفى قوله والاول لا شك في انه اذا حمل هذه
تلك العبارة على احدهما اي المرجعين وجب التاويل في قوله مراتب القوة النظرية او في قوله تشبيها لها
اما اذا حملت تلك العبارة على ان يكون المراد بها وتسمى النفس في هذه المرتبة كان معنى قوله اما مراتب القوة
النظرية واما النفس في هذه المراتب وهو ظ واما اذا كان المراد بها وتسمى هذه المرتبة جاز ان تسمى دوجه
تلك التسمية تلك المرتبة من قوله تشبيها لها بوجوه الاول ان يكون المراد به تشبيه حال النفس بها الى الهيولى

على حذف المضاف في الموضعين بل يجوز ان يكتفى بحذف المضاف في الثاني ويكون الضمير في قوله تشبيها لها
راجعا الى المرتبة كالضمير في قوله وتسمى والثاني ان يقال التشبيه النفس بالهيولى يستلزم تشبيه حالها بحال الهيولى من غير ارتكاب
حذف في العبارة والثالث ان يكون اطلاق العقل الهيولاني على تلك المرتبة من قبيل اطلاق اسم المحل على الحال والرابع
ان يكون المراد من ذلك القول ان النفس شبهت بالهيولى واستعير لفظ الهيولى لها ثم اطلق على تلك المرتبة العقل الهيولاني
بواسطة كون تلك الهيولى التي هي النفس وعلى هذا الوجه يكون قوله والثاني انسب بقوله تشبيها لها محل مناقشة وعلى
ما قررنا كما اتضح وجه قوله انسب في الموضعين ومما يليق ان يشار اليه هاهنا ان اطلاق الهيولاني على النفس يجوز ان يكون
بمجرد المشابهة من غير نقل لفظ الهيولى من معناها الحقيقي الى النفس على وجه الاستعارة اذ المشبه منقلب الى المشبه به ويجوز
ان يكون ذلك بواسطة النقل منه اليها ولا شك في ان بيان النسبة على هذا الوجه محتاج الى تكلف كما في اطلاق الروح
على الروح الفلكي والعنصري واعلم ان الشارح لم يتعرض لوجه تسمية النفس في المرتبة الثالثة وذكر بناء على اطلاق
العقل عليها قوله بخلاف الظ انه لا حاجة اليه في سياق الكلام لاجله قوله وانما قيد لا شك في ان ما ذكره في بيان فائدة
ذلك التقييد بذلك القيد يكون بعينه سببا لتقييد الشارح الهيولى بالخالية قوله كالسرير هو مثال للجسم الثاني وسياق
الكلام يقتضي ان يمثل للجسم الاول قوله صفة ثانية كانه اشارة الى دفع ما قيل على الشارح انه ترك ما يجب عليه ان يتعرض لابراز
الضمير اذ العامل صفة جرت على غير من هي له وذلك من مواقع الابراز قوله ثم اذا استعملت الات ما يتبع الحواس الظاهرة
والباطنة لا خفاء في ان المتوهم من هذا الكلام ان طريق حصول العلوم الاولية المرادة هنا ليست الا ذلك الاستعمال
ومن البين عدم انحصار ذلك الطريق في ذلك لجواز حصولها بطريق آخر كالالهام والحدس فان هذا الكلام في بيان
طريق حصول البديهيات التي تكون هي مبادي النظريات ولا تحصل تلك البديهيات الا من طرق الحواس الا من غيرها
مما لا يلتفت اليه قوله اي ضرورية يعني انه ليس المراد بالاولى في عبارة الشارح ما هو المصطلح عليه بل يريد به معناه اللغوي
اذ لا يلزم من استعمال الالات ذلك بل اللازم من ذلك ما يشمله وغيره مما يتصف بالاولية اللغوية بناء على
ما ذكره قدس سره وليس المراد بكون الضروريات اوائل العلوم ان كل واحد من افراد الضروري كذلك بل المراد به ان
منها ما يحصل قبل كل علم نظري فقد وصف كل علم ضروري بالاولية بواسطة ذلك بهذا على تقدير ان يكون المراد بالضرو
في قوله شاملة لكل ضروري على ما هو الظ واما اذا كان المراد بها الضروريات في الجملة فلا اشكال بناء على ما ذكره وقد
اتضح مما ذكر في بيان وصف الضروري بالاولية وجه وصف النظرية بالثانية قوله لانها حصل لها بسبب الاوليات
ملكة الانتقال الى النظريات قد يقال يفهم من هذا الكلام ان هذه المرتبة لا تحصل الا اذا حصلت ملكة الانتقال الى

هي كيفية راسخة في النفس من كثرة التوجه الى تلك الاوليات بها يتمكن من الانتقال الى النظريات ولا شك ان ذلك يستلزم حصول العقل
المستفاد عند حصول العقل بالملكة بل حصول العقل بالفعل قبل حصوله فيما اذا اكتسب النفس النظريات من الاوليات ثم لم تحضر
وكانت تلك النظريات مخزونة بحيث صارت ملكة الاسترجاع متى شاءت ثم حكموا بتقدمه عليهما مطلقا والقول بان العقل المستفاد
لا يحصل من الاوليات الا بعد صيرورتها ملكة وان العقل بالفعل غير حاصل الا بممارسة التوجه الى النظريات التي حصلت من
الاوليات بعد ان صارت ملكة كلام خال عن التحقيق واجيب بان ما ذكره الشارح كلام في وجه التسمية وذلك لا يقتضي ان يكون
ملكة الاوليات حاصلة في زمان حصول تلك المرتبة بل حصول تلك الملكة فيما غير زمان تلك المرتبة كاف في بيان
وجه التسمية المذكورة وقد يجاب عنه بان المراد بالملكة في قوله في بيان وجه التسمية تلك المرتبة بالعقل بالملكة الاستعداد
الذي يحصل بسبب حصول الاوليات وقد صرح قدس سره في حاشية شرح التجريد في مباحث العلم بان المراد بتلك الملكة هو الاستعداد
للانتقال الى النظريات وهو صفة راسخة في هذه المرتبة ولا خفاء في ان الحكم بكون ذلك الاستعداد صفة راسخة مما لا يليق
بكلام الحكماء وكيف وان حصول الانتقال الى النظريات يزيل ذلك الاستعداد الذي حصل قبل الانتقال اليها على ان الاستعداد
بمعنى غير ما يجامعه وذلك ينافي كونه ملكة فتامل قوله وكيفية لا يخفى عليك ان كيفية حصول الضروريات مطلقا ليس ما ذكره اذ الادراكات
الجزئية التي حصلت بالحواس ابتداء علوم ضرورية مع انها غير حاصلة بتلك الكيفية وكذا ادراك المشاركات والمباينات
المرادة بينها ادراكات جزئية ضرورية مع انتفاء تلك الكيفية فيه بل المراد بها كيفية حصول الضروري الكلي على ما يفهم من كلامه قدس سره
ولا تحكر في اختصاص تلك الكيفية بالضروري الكلي وانت تعلم بان سياق الكلام على هذا الوجه يستدعي حمل العلوم الاولية
في عبارة الشارح على العلوم الاولية المتعلقة بالامور الكلية التصورية والتصديقية التي تكون مبادي العلوم النظرية
كما اشار اليه قدس سره فينبغي الحكم بوجوب استعداد كلي تام من العقل الهيولاني فعلى هذا يكون مدار تحقق
المرتبة الثانية على تلك العلوم ليس الا فيلزم مما فصلناه ان لا تكون النفس حال الادراك الامور الجزئية
المدركة بالحواس ولا حال ادراك المشاركات والمباينات في المرتبة الاولى لاعتبار الاستعداد الكلي فيها وقد
تحقق عدم في الحالة المذكورة ولا في المرتبة الثانية اذ هي منوط لتحقق الصور الكلية المذكورة المنتفية في تلك
الحالة بل يلزم من ذلك انه لا يكون النفس حال حصول الامور الكلية الضرورية التي لا تكون مبادي النظريات من
المرتبة الاولى ولا من المرتبة الثانية فعلم من ذلك عدم انحصار مراتب القوة النظرية في الاربع ويتعلق
عليك بانحصارها فيها من وجه اخر وقد يقال السبب مقصودهم بقولهم مراتب القوة النظرية هي الاربع المذكورة
ان مراتبها مطلقا منحصرة فيها بل ارادوا به انحصار مراتبها المعتد بها وبيان ذلك ان مرادهم حصر مراتب القوة النظر

الخ
الكلي ع
الامور ح
الصور ح

بالقياس

بالقياس الى ما هو الكمال المعتد به اعني ادراك العلوم النظرية ولا شك ان مراتبها المعتد بها بالقياس الى ذلك الكمال لا يكون
الا تلك المراتب الاربع وسيتضح لك بهذا الكلام زيادة ايضاح قوله وتنبهت لها حصصا [illegible] يجب مشهور وهو ان تنبه المشاركات و
المباينات لا يتحقق الا بعد ادراك المشترك فيه الكلي الصادق عليهما وادراك المفهوم الكلي الصادق على بعضها دون
بعض فيكون هذان الادراكان مسبوقين باستعداد النفس الناطقة لفيضانهما عليها على ما يقتضيه قاعدة الايجاب بالذات
على رأيهم فكيف يحكم بمسبوقية ذلك الاستعداد لذينك الادراكين على ما يقتضيه عبارته قدس سره والذي يرفع الغطاء عن وجه
الحق ان النفس الناطقة اذا استعملت الحواس في هذا البياض وذلك البياض وهذه الحرارة وتلك الحرارة وهذا البياض
وذلك السواد وهذه الحرارة وتلك البرودة مثلا ادركت بواسطة القوة الوهمية ملايمة جزئية بين الاولين بسنوح
صورة كلية مشتركة بينهما ومنافرة جزئية بين الاخرين كذلك وهي المراد بالمشاركة والمباينة [illegible] استعد النفس
الصور الكلية بتوجه النفس في تلك الحالة اليها اما بالملايمة والمنافرة ولا شك ان هذا الاستعداد لم يحصل بعد الادراكين المذكورين
غير الاستعداد الذي يتوقف عليه ادراكات المشاركات والمباينات ولا شك انه استعداد فيضان صورة كلية واحدة
تصورية يحصل بادراك مشاركة جزئيات مرة واحدة وكذا الحال في مباينة الجزئيات واما استعداد الصور الكلية
التصديقية فغير حاصل الا بادراك مشاركتين بينهما فصاعدا حتى يتصور فيضان صور ينسب بعضها الى بعض
ايجابا وعلى هذا القياس استعداد فيضان التي ينسب بعضها الى بعض سلبا والجواب عنه بان المراد ان النفس اذا ادركت
بواسطة الحواس بين الجزئيين مشاركة في امر كلي على وجه الاجمال لا بخصوصه وقع في الوهم ان بينهما مشاركة ليست
بين الجزئيين الاخرين فاستعدت لان يفيض عليها من المبدأ الفياض صورة كلية مخصوصة اعتراف بما هو حاصل
الاشكال فتامل وقد يقال في هذا المقام ان استعمال الحواس فعل اختياري وصدور كل فعل كذلك عندهم مسبوق
بالتصور [illegible] لتصوره بوجه ما والتصديق بفائدة ما فحصل التصور قبل الصور الكلية التي يتوقف استعداد
فيضانها على ذلك الاستعمال وادراك المشاركات والمباينات صور كلية تصورية وتصديقية ولا خفاء
في ان ذلك على تقدير تسليم كون استعمال الحواس في تلك المرتبة فعلا اختياريا انما يرد لو كان ذلك التصور بالوجه الكلي
وذلك التصديق متعلق بقضية كلية مع انه غير لازم فيه قوله لحكم بنسب بعضها قد يقال ان الصور الكلية علوم
والنسبة المذكورة انما تكون بين المعلومات لا بين العلوم ووقع ذلك بانا حملناه على الالتفات وبين العلوم
والمعلومات بالذات على ما هو رأي القائلين بالوجود الذهني من المحققين من ان الحاصل في الذهن انما
هو ماهية الشيء فان الصورة الحاصلة عند ذات المدرك حال كونها عندها من حيث هي [illegible] ومن حيث
معلومة

قوله
من غيره
قوله تخ
الصور ح
ذات النفس والعقول

قياميا بها وحلولها فيه علم وكونها تحكم ما عليها وبها الخا فما هو باعتبار كونها معلومات لا باعتبار كونها علوما
واما على راى من قال بالشبح والمثال من القائلين بالوجود الذهني فلا يندفع ذلك الاشكال الا بتكلف بعيد
واما كون تلك الامور الكلية محكوما عليها مع ان الحكم فيما نحن فيه ليس الا على ما صدق عليه تلك الامور فباعتبار
كونها عنوانات للحكم عليها وكثيرا ما يعبر عما حكم عليه حقيقة بالعنوان الذي يلاحظ ذكره فلا مشاحة
قوله وح فقد حصل في الظاهر ان المراد بها وحين استعدت النفس لفيضان الصور الكلية المذكورة عليها من
المبداء الفياض فقد حصل التصورات الخ ومن البين ان حصول التصورات والتصديقات البديهية
التي هي مبادي للعلوم الكسبية ليس في زمان ذلك الاستعداد الذي هو استعداد لحصولها واستعداد التي غير مجامع
له فلا يكون زمانهما واحدا الا ان يبنى الكلام على المسامحة وقد يقال المراد بذلك الاستعداد هو الاستعداد التام
الذي يلزم الفيضان من المبداء الفياض فيكون زمان حصول ذلك الاستعداد وزمان حصول تلك العلوم واحدا
وفيه ضعف لا يخفى وربما يقال المراد من قوله وح فقد حصل وحين فيضان تلك الصورة الكلية فلا تجوز
على هذا التقدير ولا يخفى ان ذلك خلاف ما يقتضيه سياق الكلام السابق قوله استعداد الكل ومح كون
هذا الاستعداد اكمل بين لا استتر به ولا خفى في ان للنفس الناطقة قبل هذا الاستعداد استعداد اكمل ايضا
من الاستعداد الهيولاني اعني استعداد فيضان الصور الكلية البديهية وان كان بين الاستعدادين
تفاوت في الاكملية من الهيولاني وظاهر عبارته يوهم ان لا يوجد استعداد اكمل من الهيولاني قبل ذلك
الاستعداد قوله تمكن بها الخ فبهذا الكلام اندفاع ما قيل من ان الملكة في قوله ملكة الانتقال
ما يقابل العدم لا ما يقابل الحال اعني الكيفية الراسخة اذ ملكة الشيء يعني الكيفية الراسخة لا تحصل الا بعد تكرره والانتقال
غير حاصل في زمان حصول الصور الكلية البديهية فكيف يتصور تكرره ووجه الدفع ان ملكة الشيء قد تكون بمعنى ملكة
تقتدر بها على الشيء كما تكون بمعنى ملكة حاصلة من تكرر ذلك الشيء وقولهم ملكة الانتقال بمعنى ملكة تقتدر بها على الانتقال لا
بمعنى الملكة الحاصلة من تكرره وكلا الاستعمالين مشهوران فيما بينهم كما لا يخفى على المتتبع قوله ومن جعل الاضافة بيانية
ما يفتقر الى تاويل اذ تلك الاضافة انما تكون بيانية بعد كون الملكة الى الوجود بمعنى الموجود اذ لا يصح حمل الملكة
بمعنى الوجود على الانتقال مواطاة ولا بد من ذلك في الاضافة البيانية ولا يخفى عليك انه يجوز ان يكون تلك الاضافة
من قبيل اضافة جرد قطيفة بعد ان كانت تلك الملكة بمعنى الموجود كما في قولهم حصول صورة الشيء في العقل بل نقول
لا يبعد بعد ان امكن ان تجعل تلك الاضافة بيانية ولا تجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف مع ذلك يتم ما سيق الكلام

التعاليق في الروم



لاجل اعني بيان وجه التسمية فتامل قوله فقد تكلف وجه التكلف ان الظاهر من قولهم ملكة الانتقال في هذا المقام ما يقابل
الحال اعني الكيفية الراسخة لا ما يقابل العدم اعني الوجود وان كون الوجود بمعنى الموجود وجعل الاضافة بيانية
خلاف الظاهر واما اعتبار الانتقال تفاؤلا فما لا يقبله الطبع السليم في مثل هذه المقامات وحصر وجه التكلف في حديث التفاؤل
مما لا وجه له واعلم انه قدس سره جوز في حاشية شرح التجريد كون الملكة في قولهم ملكة الانتقال بمعنى الوجود حيث قال
والمراد بالملكة ههنا ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات الثانية راسخة في هذه المرتبة او ما يقابل
العدم كانه حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما سمي العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة
لان قوته قريبة من الفعل جدا انتهى هذا الكلام وقد عرفت ما يتعلق بالحكم بكون الاستعداد ملكة بمعنى الكيفية الراسخة
ولا خفاء في ان فيما جوزه قدس سره من كون الملكة بمعنى الوجود على الوجه الذي ذكره اشارة دقيقة الى ما قلنا فان
حمل الملكة على ما يقابل العدم غير محتاج في وجه التسمية الى كون الاضافة بيانية في ملكة الانتقال ولا الى جعلها من قبيل
اضافة الصفة الى الموصوف قوله قوة مخلوطة بالعقل اي استعداد مقارن ادراك الامور الكلية وبهذا الاستعداد
مثل الاستعداد الحاصل قبله فانه استعداد بحت غير مقارن لادراك شيء وانت خبير بان المتبادر من عبارته قدس سره ان
ليس قبل هذه المرتبة استعداد مخلوط بفعل مع ان ذلك ليس كذلك فان للنفس الناطقة في زمان ادراك الجزئيات بالحواس
وادراك المشاركات والمباينات بالقوة الوهمية استعدادا مقارنا بالفعل بالمعنى الذي قصد به قوله بلا استعادة
هذه المرتبة يعني ان قول الشارح ولاستغنائها يجوز ان يكون مضافا الى المفعول الذي هو المرتبة فيكون فاعلها متروكا
وان يكون مضافا الى الفاعل الذي هو النفس الناطقة فيكون مفعولها متروكا وعلى اي تقدير كان ما ذكره الشارح ظاهرا
في وجه تسمية المرتبة بالعقل المستفاد لا في وجه تسمية النفس الناطقة به الا بتكلف الا باعتبار اطلاق اسم الصفة على الموصوف
تجوزا او يكون المراد على تقدير كونها اسما لها العقل المستفاد مرتبة وجعل قول الشارح ولاستفادتها على التقدير الاول
مصدرا مبنيا للمفعول وعلى الثاني مصدرا مبنيا للفاعل بتكلف مستغنى عنه بما ذكرنا قوله انما يكون لها فيه ان كونها مخزونة انما
تكون باعتبار مناسبة بين النفس الناطقة والمبدء الفياض بها تتمكن من استرجاع ما كانت معلومة وذلك لا يتوقف
على تكرر مثل هذه اما بسبب قوة ذكاء النفس الناطقة واما بواسطة زيادة مناسبة بعض المعلومات لها اذ يحصل
لها قوة الاسترجاع بدون التكرر قوله صفة راسخة اشارة الى ان الملكة في قول الشارح ملكة الاستحضار مقابلة للحال
ومعنى الاضافة فيه مثل الاضافة في قوله ملكة الانتقال على الوجه الذي فصل فيما سبق وتبين الملكة فيه مقابلة للعدم ولعلك
يختلج في قلبك ان ملكة الاستحضار ليست مثل ملكة الانتقال لعدم حصول الانتقال في تلك المرتبة بخلاف حصول الاستحضار فان

موجود ام

يكفي

الاستحضار حاصلة بهذه المرتبة بواسطة تكرار المشاهدة على ما جعل الحكومية دائرة عليه فيجوز ان يكون المراد بملكة
الاستحضار ملكة تحصل من تكرار الاستحضار على ما هو احد استعمالي لفظ ملكة الشيء لا ما يتمكن به على الاستحضار على ما هو
الاستعمال الآخر للفظ ملكة الشيء على عكس ما قرره في ملكة الاتصال فنقول انما يصح ذكره لو كان المراد من قوله ملكة الاستحضار ان الاستحضار
كما في حال الاتم صار بالتكرر ملكة وليس كذلك بل المراد ان النظريات كانت لحوال الاتم صارت بالتكرر ملكة فيكون معنى الاضافة
في ملكة الاستحضار مثل معنى الاضافة في قوله ملكة الاتصال على تقدير ان يكون الملكة فيه بمعنى الحال قوله من الفعل
ويجوز ان يكون التسمية بهذا الاسم باعتبار فعلية المشاهدة الماضية كما اعتبر قدس سره فيها فعلية المشاهدة المستقبلة
وايضا لا بعد في ان يكون مدارها على فعلية الملكة في النفس وقد يقال يجوز ان يكون المراد بالعقل بالفعل انه عقل
متلبس بالفعل الذي هو الترتيب وقد يقال الاحسن ما يقال في تسميتها بهذا الاسم ان اطلاق العقل على النفس الناطقة
انما يكون بسبب مناسبة بين ما هو العقل المجرد المحيط بجميع الاشياء وبين النفس ولما كانت تلك المناسبة في هذه المرتبة
اقوى مما كان قبلها فكانها هي العقل بالفعل اعلم ان مدار التسمية بالعقل بالفعل اذا كان على ما ذكره قدس سره
كان تسمية ما يسمى بالعقل المستفاد بالعقل بالفعل اولى من تسمية ما يسمى بالعقل بالفعل به قوله كمالا معتدا بها والاولى
ان يقال كمالا معتدا به بتذكير الضمير قوله مشاركة الحيوانات يحتمل ان يكون افادة المشاركة المذكورة لكونها غير كمال
معتد به بحسب النشاة وان يكون لكثرتهم وقد يقال المراد بالبديهيات التي حكم بمشاركة الحيوانات العجم لها فيها ما هي
حاصلة بالحواس لا مطلق البديهيات اذ منها ما هي غير حاصلة لها كالبديهيات الكلية وكالبديهيات المتعلقة
بالجزئيات التي لا تكون محسوسة والظاهر انه لا حاجة الى ذلك التقييد بناء على ان المراد مشاركة الحيوانات لها
في هذا النوع من الادراك فانها تخرجها عن كونها كمالا معتدا به وانت تعلم ان ما ذكره قدس سره يفيد ان
لا يكون العلوم الحاصلة بالقوة القدسية عن شوائب الشكوك والاوهام كمالا معتدا به لكونها حاصلة بطريق
البديهية مع ان ذلك ليس كذلك وسيأتي في كلامه ما يدل على ترجيح العلوم الحاصلة بالقوة العملية على العلوم الحاصلة
بالقوة النظرية قوله المعتد بها يحتمل ان يكون صفة للكمال في الجزو الاول [illegible] ولا كمالات للنفس الناطقة
الانسانية سوى الادراكات كمالات تعتد بها مثل السخاوة والشجاعة وغيرهما ولكن اكمل الكمالات هي الادراكات
النظرية اذ المعارف الالهية الحاصلة بالنظر فوق جميع الكمالات المعتد بها قوله في الاستكمال بهذا الكمال فانه
عد نفس الكمال من مراتب الاستكمال وقد ينظر فيه المحقق شيء اذ الظاهر ان مرتبة الاستكمال ما له دخل في حصول
الكمال ولا مدخلية للشيء في حصول نفسه الا ان يراد بمرتبة الاستكمال ما هو اعم من ذلك بحيث يكون الكمال مرتبة منه

الناطقة

الناطقة

البديهية

وذكر خلاف

وذلك خلاف الاستعمال كما لا يخفى على من له كمال قوله واستعداده قد عرفت ان للنفس الناطقة ادراك الجزئيات المحسوسة
وادراك المشتركات والمباينات استعداد الا بعد من المراتب وكذا لها قبل حصول ملكة الاستحضار وبعد
حدوث العقل المستفاد استعداد غير معدود منها فلا بد ان تقييد الاستعداد المنقسم الى الاقسام الثلثة الذي
بما يخرج ما ذكر من الاستعداد والا اختل ذلك التقسيم قوله فكيف وايضا لا يصح الحكم بكون الاستعداد المتوسط عقلا
بالملكة اذ ذلك السؤال دائر على اعتقاد ان الكمال الذي اعتبر المراتب الثلثة استعداداته هو حدوث هذه النظريات
ابتداء فكما انه لا يصح على ذلك التقدير الحكم بكون العقل بالفعل استعدادا له لا يصح الحكم بكون الاستعداد المتوسط
عقلا بالملكة لانتفاء الواسطة بينه وبين الكمال الذي هو حدوث هذه النظريات وانت خبير بان الجواب
عنهما واحد قوله فلا محذور فيه بحث لان الكمال الذي اعتبر المراتب الثلثة المذكورة استعداداته اما حدوث
النظريات ابتداء او حدوث هذه النظريات الحاصلة بواسطة العقل بالفعل وايا ما كان ففيه محذور اما على تقدير
ان يكون المراد الاول فلما ذكره واما على تقدير ان يكون المراد الثاني فلان هناك امرا مخصوصا ذكره
منظورا في حصول ذلك الكمال اعني حدوث هذه النظريات ابتداء فلا يصح انحصار الاستعداد فيما ذكره والجواب ان
المراد بالكمال الذي اعتبر المراتب المذكورة استعداداته هو مطلق الكمال الثاني [illegible] الكمال الحاصل بالنظريات
ابتداء ولما هو حاصل بالعقل بالفعل [illegible] ولا يخفى من [illegible] في هذا المقام [illegible]
الاول ان اعتبار العقل بالفعل استعدادا للاسترجاع الكمال بناء على كونه ملكة الاسترجاع اذ كونه ملكة له
يقتضي ان يكون باقيا حال المشاهدة الحاصلة بسببها بناء على اعتبار الرسوخ في مفهوم الملكة
وكونه استعدادا للاسترجاع يقتضي ان لا يكون موجودا في حال تلك المشاهدة اذ استعداد الشيء غير جامع
والحكم بان تلك الملكة حال تلك المشاهدة غير باقية ثم اذا انتفى تلك المشاهدة الحاصلة بها عاد تلك الملكة
مما لا يلتفت اليه والثاني ان العقل بالفعل انما يكون متقدما في البقاء على العقل المستفاد لو كانت المشاهدة
الاولى موجودة عند الاسترجاع الحاصل للعقل بالفعل والا لم يكن الحكم بتقدم العقل بالفعل على العقل
المستفاد وجه بل الحاصل بالعقل بالفعل حينئذ مشاهدة مغايرة لما حصل قبل العقل بالفعل الا ان يقال ان العقل
بالفعل لما كان سببا لحصول مشاهدة هذه النظريات التي هي العقل المستفاد وان ارتدت فكانها لم تكن فائتة
بالكلية فحكم باعتبار ذلك ان العقل بالفعل متقدم على العقل المستفاد في البقاء قوله واعلم ان هذه المراتب الخ
من هذا الكلام ان هذه المراتب تعتبر على وجه يلزم منه جواز اختلاف نفس ناطقة واحدة في زمان واحد

بالقياس الى تلك المراتب وهو اعتبارها بالقياس الى كل نظري بخلاف ما يستفاد من كلام الشارح فانه لا يلزم منه ذلك
وهو اعتبارها بالقياس الى الكل النظري ولا شك في انه لا يجوز اختلاف نفس ناطقة واحدة في زمان واحد بالقياس
اليها كما يظهر لك بادنى توجه فقوله فيختلف الحال يراد به فيصح ان يختلف الحال و حمل كلام الشارح على ان مدار تحقق
العقل الهيولاني انما هو على اعتباره بالقياس الى جميع النظريات ومدار تحقق المراتب الباقية على اعتبارها
بالقياس الى كل نظري مما يخرج عن طور العقل المستقيم **قوله** اذ قد يكون دليل لتوجيه صحة اختلاف الحال على ما
ذكره من الاعتبار ولا شك في افادته لذلك وكون النفس بالنسبة الى البعض النظريات في مرتبة العقل الهيولاني انما
يتحقق اذا لم يتحقق الضروريات التي كانت مبادي تلك النظريات والنظريات كذلك واما كونها بالنسبة الى البعض
النظريات في مرتبة العقل بالملكة فهو انما يتحقق اذا حصل له الضروريات التي هي مباديه او نظريات مثلها ومتى حصل لها بعض
النظريات بواسطة ضروريات مناسبة لها او نظريات مثلها فهو العقل المستفاد واذا صارت لها ملكة الاسترجاع
الى بعض النظريات يتحقق العقل بالفعل وهذا كله ظاهر على تقدير اعتبار تلك المراتب بالقياس الى كل نظري **قوله** وبعضها
الاولى ان يقال او الى بعضها وكذا الكلام فيما عطف عليه **قوله** لزمه ان لا يوجد لم يصح ان يجعل ذلك اعتراضا على ما افتى به
لجواز ان يلتزم ذلك **قوله** بل في دار القرار اي بل يوجد في دار القرار وليس المراد بل ان لا يوجد في دار القرار قال قدس سره
في شرح المواقف وقد يقال العقل المستفاد هو ان تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها باسرها دفعة
واحدة فلا يغيب عنها شيء منها اصلا وهذا هو الغاية القصوى في ارتقاء الكمالات العلمية والعملية ويستوفيه
في دار الآخرة واما في دار الدنيا فترجى منه لمعات للنفس المجردة عن العلائق البدنية ولا شك في ان العبارة
المنقولة للسيد قدس سره تفيد ان يكون العقل المستفاد مشاهدة جميع المعقولات التي ادركتها الآن تخص المعقولات
بالنظرية وانه قد يناقش في قوله لزمه ان لا يوجد بان النفس الناطقة اذا لم يدرك الا نظريا واحدا لزم تحقق العقل
المستفاد بذلك المعنى فيما حال كونها مشاهدة له ولا يمنع من ذلك لزوم جميع النظريات بل كل نفس في اول زمان
يحصل لها نظري متصف بالعقل المستفاد بذلك المعنى فلا يتوقف حصوله على التجرد الذي ذكره قدس سره **قوله**
الا لبعض المتجردين يعني ان العقل المستفاد بذلك المعنى يلزمه ان لا يوجد لاحد في هذه الدار الا لبعض المتجردين
والظاهر انه لا وجه للبعض بناء على ان تلك المرتبة حاصل لكل واحد منهم سيما ان العبارة المنقولة في شرح المواقف
تفيد ثبوت تلك المرتبة لكل واحد منهم على ما هو الظاهر واعلم ان اضافة الجلباب الى البدن يجوز ان يكون من قبيل
اضافة اللجين الى الماء وان يكون بيانية وان ظاهر هذه العبارة يوهم عدم تجرد النفس الناطقة واعلم ان النفس



الناطقة من مبدا الفطرة في الاستعداد المحض الذي لا يعارضه صورة ادراكية اصلا الى ان حصلت باستعمال الحواس الادراكات
المتعلقة بالجزئيات المحسوسة وادراك المشتركات والمباينات فانها خرجت عن الاستعداد المحض الا انهم لم يعدوا
هذه المرتبة التي تحصل بواسطة تلك الادراكات مرتبة معتدا بها داخلة في مراتب القوة النظرية على ما اشرنا اليه
فاذا حصلت بواسطة تلك الادراكات صورة كلية تصورية او تصديقية خرجت النفس الناطقة من تلك
المرتبة داخلة في المرتبة المعتد بها اعني العقل بالملكة لو كانت تلك الصورة الكلية مبادي للنظريات اذ قد اعتبر في دخولها
في مرتبة العقل بالملكة استعدادها لكل ما قبلها وذلك انما يتحقق لو حصل لها مباد مناسبة للنظريات بها يمكن ان
تحصل تلك النظريات واما اذا حصل لها صورة كلية لم تكن مبادي لنظري ما اصلا لم يكن النفس الناطقة في تلك
الحالة مستعدة تمام استعدادها لكل ما قبلها فلا يكون حينئذ في مرتبة العقل بالملكة الى ان حصلت لها هذه النظريات
بل تلك المرتبة مما لا تعتد بها ولا شك في انها بعد تحصيل الصور التي هي مبادي النظريات في مرتبة العقل بالملكة الى ان حصلت
لها مشاهدة النظريات فحينئذ خرجت عن تلك المرتبة ودخلت في مرتبة اخرى اعني العقل المستفاد والنفس الناطقة لا تكفر
في تلك المرتبة الا حال المشاهدة فيتصور هناك سوى مرتبة العقل المستفاد والعقل بالفعل مرتبة اخرى اذ مدار
العقل بالفعل على حصول ملكة الاسترجاع والنفس الناطقة الى ان يحصل لها ملكة الاسترجاع لا يكون حينئذ هذه الا بحصل
بالنظر فبين العقل المستفاد والعقل بالفعل مرتبة لم يعدوها من المراتب المعتد بها واذا حصلت ملكة الاسترجاع
خرجت عن تلك المرتبة داخلة في مرتبة اخرى اعني العقل بالفعل وجمهور الحكماء لم يعتبروا بعدها مرتبة اخرى فيما يتعلق
بهذا المقام ان الشارح اختار في المحاكمات في العقل بالفعل ما يخالف ما اختاره في هذا الكتاب حيث قال وعندي
انه لا اعتبار بملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار كافية فاذا حضر المعقول الاول ذهل عنها فهي
قادرة على استحضارها فهذه المرتبة لو لم تكن عقلا بالفعل لم يخص مراتب القوة النظرية في الاربع فلا بد من الاقتصار على الاقتدار
على الاستحضار فاذا حصل المعقول بالفعل فهو العقل المستفاد فاذا ذهل عنه صار عقلا بالفعل ثم استحضارها يعود
عقلا مستفادا وهكذا فالعقل المستفاد متقدم على العقل بالفعل في الحدوث وان كانت متاخرا عنه في البقاء انتهى كلامه
والظاهر ان ما اختاره في المحاكمات ما هو مرضي عنده وما ذكره في هذا الكتاب انما هو لمتابعة ما عليه القوم والاغماض
في المواخذات اللفظية فيما نقل عنه فلا تغفل **قوله** وانما جعل لا شك في ان عبارة الشارح ليست بصريحة فيما ذكره
قدس سره بل يحتمل انه يريد بها ان يكون الحمد بازاء اعطاء المرتبة الاولى والشكر بازاء الآلات المرتبة الثانية ولم يلاحظ
ما لاحظه قدس سره من المناسبة بين الحمد والمحمود عليه والشكر والمشكور عليه الا ان عبارته لما كانت مناسبة
لما ذكره من حمل الجمع على الجمع حملها عليها رعاية لتلك المناسبة اللطيفة التي ناسب رعايتها في امثال هذه المقامات

قوله فلا ينبغي ان يحمل الآلاء التي على الحمد منها بقوله والحمد لله من الآلاء فلا يناسب ان يجعل الحمد الذي من آلالاء بازاء ما لم يكن منها
اعني اعطاء الاستعداد المحض الذي هو العقل الهيولاني قوله فلا يمكن تخصيص ما لاخفاء في عدم وقوع لفظ التخصيص موقعه
وحمل ذلك على التأكيد بعيد واما قوله ولا المرتبة الثانية بالثانية فقد يقال عليه الاولى ان يقال ولا المرتبة الثانية بالقوتية
الاولى ولا بالقوتية الثانية لاشتمال تلك الآلاء على كل من الظاهرة والباطنة الا انه ساق الكلام على ذلك الوجه بواسطة
ان ما يتوهم هنا كان ان يجعل القوتية الاولى بازاء المرتبة الاولى والقوتية الثانية بازاء المرتبة الثانية ولا يتوهم ان يجعل
القوتية الاولى بازاء المرتبة الثانية حتى يكون لما ذكره وجه فتدبر قال الشارح اشارة الى المرتبتين الظاهر ان ذلك علة للام
المقدم المذكور لما ذكره من قوله حمدا لله على اعطاء اياها الان ذلك لا يساعده معنى الكلام وجعله علة لقوله
حمدا لله غير مستقيم ولا يبعد ان يجعل ذلك حالا من فاعل حمدا لله بمعنى مشيرا اليها قوله وشكره الظاهر ان ذلك معتبر
في نظم الكلام بقرينة المقام وجعل حمدا لله في الشرح اعم من حمد في عبارته تكلف قوله وهي من لوازم الماهية
لاخفاء في ان لازم الماهية في اصطلاح الحكماء ما لوجودها لا لخصوصها مدخل في امتناع انفكاكه عنها
فلا يتصور عروضه للماهية بدون وجودها فيكون ذلك من عطايا الواجب تعالى بواسطة ان الواجب
تعالى لو لم يوجد الماهية في الخارج او في الذهن لم يكن متصفة بتلك الصفة بل نقول مع ذلك يحتمل ان يكون علة
اتصاف الماهية بلازمها ماهو علة وجودها مطلقا وكلامه قدس سره يدل على ان لازم الماهية ليس من عطاياه
تعالى على ان لذلك وجها اظهر من الجواب الذي ذكره قدس سره وهو ان العقل الهيولاني عبارة عن استعداد
النفس الناطقة مع خلوها عنها ولا شك في انه ليس بلازم الماهية لانفكاكه عنها في باقي المراتب والقابلية
التي هي لازم الماهية بمعنى آخر لا بمعنى الاستعداد الذي هو العقل الهيولاني فتأمل قوله قلنا يعني ان
ما هو لازم الماهية ليس قابلية العلوم بل هو شيء آخر اعني كونها بحيث اذا وجدت لها والقابلية لها ليس كذلك
ويحتمل ان يكون المراد ان القابلية تطلق على ما هو لازم الماهية وما هو ليس بلازم لها وما هو الكلام
فيه هو الثاني لا الاول واعلم ان جعل السؤال المذكور منوطا بان ماهية الشيء غير مجعولة لما يلزمها
من العوارض فلا يكون اثر الفاعل للزوم فلا يكون محمودا عليه بل ذلك ثابت لها مع قطع النظر عن
وجودها فرع على الاصطلاح المشهور بين الجمهور قوله فان صاحبها دليل لوجوب ارتفاع
الغباوة وكذا قوله فان الذي هدي دليل لوجوب ارتفاع الغواية قوله لا خفاء لا شك ان ذلك ليس بلازم
له بعد تلك الرعاية بل قد لا ينتقل الى شيء اصلا فحمله على ان المراد به عدم الانتقال الى ما هو الخطأ سواء تحقق
هناك انتقال الى غيره او لم يتحقق انتقال اصلا تكلف لا يفهم من العبارة قوله لعدم تعقله الا
بهذا



بهذا ان يقع اذ لم يكن ذلك قانونا من القوانين المنطقية واما على تقدير كونه قانونا منها فلا يصح ذلك واعلم انه قوله
فان صاحبها وان راعى ما هو على وفق ما ذكره الشارح فيما تم في توجيه قول المص الا انه دام وانه قدس سره خالف
في ذلك على ما نقل عنه هناك في حاشية الكتاب على ما يستطيع على جميع ذلك وفهمنا اليه اما اولا فلان من القوانين
المنطقية ما هو نظري فلا يحصل لصاحب البلادة المتناهية واما ثانيا فلان من راعى القوانين المنطقية لا يعرف
الا طريق الاستدلال فلا يمكن له ذلك على وجه الصواب في ذلك ويمكن دفع كل منهما بقوله وان راعى قوله اذ لم يراع
لا خفاء في افادة هذه العبارة ان المفكر اذا لم يراع القوانين المنطقية يميل عن طريق الصواب الى ما يصوب
وذلك ليس بصواب ويمكن ان يقال الغلط في الاغلاط للكل سوى ان الغلط قد يقع في تجويز يكون مدفعا لذلك قوله فلذلك
الغواية يعني ان ما ذكرنا سابقا يفيد تقديم الغواية على الغباوة باعتبار انه لو خط في تحقيق الغواية الخطاء في
ترتيب المقدمات على وجه لا يكون المرتب صحيحا مادة وصورة ولو حظ في تحقيق الغباوة الخطاء في النتيجة بعد
ترتيب المقدمات على وجه يكون المرتب صحيحا مادة وصورة ومن البين تقدم الاول على الثاني فكان الاولى
ان يقدم الغواية على الغباوة الا انه قدم الغباوة على الغواية لازدياد مجانسة الغواية في اللفظ والمعنى
واعلم انه قدس سره كتب هنا على حاشية قوله فالمطلوب هنا الى المرتبتين الاوليين حاصلتان له
حيث حمد الله وشكره عليهما وان المرتبتين الاخيرتين غير حاصلتين حيث سأل الله وابتغى منه
ما يتوقف حصولهما عليه من القوة العاقلة اشارة الى ان المرتبة الثانية وما بعدها غير حاصلة الى هذا الكلام
وانت تعلم ان عدم حصول العقل المستفاد للمص في زمان يقتدر على تأليف مثل هذا الكتاب مستبعد بل لا شك
في حصوله له فيه وقد يناقض ايضا في عدم حصول العقل بالفعل في هذا الزمان ولو حمل قوله ونكل هذا الى
الهداية على سؤال بقاء العقل المستفاد لكان كافيا في الاشارة الى العقل المستفاد ولم يرد عليه شيء
الا ان فيه ما فيه وربما يقال المقصود مما نقل عنه قدس سره ان المص بين ان العقل المستفاد والعقل بالعقل
غير حاصلين له كسبا بنفسه لا تحقيقا على ما يوهمه ظاهر العبارة قوله الوجه في هذا الاخفاء في ان الموقع
اللائق لذكر وجه تخصيص الاعلام بالحق وتخصيص الالهام بالصدق موقع تفسير الحكام الصدق
والاعلام والالهام ووجه كونه لا يقال يظهر بادنى توجه قوله يتعلق بالامر الخارجي لا شك في ان ما ذكره
انما يظهر على القول بالشبح والمثال واما على القول بان الحاصل انما هو ماهية الشيء لا الشبح والمثال
ففي كون ما ذكره سابقا على ذلك القول بحث فتأمل قوله الا انه يا انما ان يكون المراد ان الخارج معلوم

والمعلوم بذلك التحصيل اولا وبالذات وتلك الصورة لا تكون كذلك بل تلك التحصيل بل يكون ملحوظا ثانيا وبالعرض او يكون
المراد ان ذلك كذلك في الزمان الاول والصورة ايضا كذلك لا في ذلك الزمان ولا شك في ان كلا منهما ثانيا فتنقض فيه

الامر ح

اما في الاول فلانا لا نسلم ان الصورة العقلية ملحوظة ثانيا وبالعرض حتى تعلم بذلك الصورة ولو سلم ذلك لم يتحقق المناسبة
بين الاعلام والحق على ذلك التقدير اذ الاولية والثانوية في تعلق الاعلام بالامر الخارجي والصورة يبعني او متغاير
للاولية والثانوية في الحق واما في الثاني فلانا لا نسلم ان ذلك الامر الخارجي والصورة المتعلقة به يكونان معلومين
بالذات بتحصيل واحد على ما يقتضيه سياق الكلام على التقدير الثاني وحمل الكلام على ان المراد بان الامر الخارجي معلوم
اولا وبالذات بتحصيل في زمان مغاير لذلك خلاف ما هو الظاهر من سياق كلامه واعلم ان ما ذكر في وجه التخصيص بالاعلام
كون الاعلام اعم من الالهام الآن يحمل ذلك على كونه اعم منه بحسب التحقق لا الصدق الآتي المتبادر من كونه اعم
كونه اعم منه صدقا لا تحققا قوله ان ملكة الاستحضار الحاصل الابعد اعلامات متتالية والهامات متوالية
اي اعلامات الحق والهامات الصدق فيرد عليه ان ملكة الاستحضار التي هي العقل بالفعل لا تتوقف على تتالي اعلامات
الحق وتوالي الهامات الصدق بل قد تحصل بتتالي اعلامات غير الحق وتوالي الهامات غير الصدق اعني تتالي
اعلامات الصورة التصورية وتوالي الهاماتها اذ المدار حصول العقل بالفعل انما هو على حصول ملكة استحضار
نظري سواء كان تصوريا او تصديقيا وحمل ملكة الاستحضار في عبارة الشيخ على ملكة استحضار التصديق او الحكم بان
المراد بالاعلامات والالهامات ما هو اعم مما يتعلق بالتصديق او بان العقل بالفعل مخصوص بالتصديق ليس بشيء
ويمكن ان يختار ان المراد ان الحكم بان الاعلامات والالهامات اعم مما يتعلق بالتصديق بان يكون مراد الشيخ ان ملكة
الاستحضار لا تحصل الا بعد اعلامات متتالية والهامات متوالية مطلقا اعم من ان يكون متعلقا بنظري تصوري
او تصديقي وفي عبارة المص اعلامات المتتالية والهامات المتوالية وان لم يتعلق الا بالحق والصدق الذي يختص
بالتصديق فتامل وقد يقال الاعلام لا يتعلق الا بالحق بحكم على ما يقتضيه كلمة ارباب العربية ولا يخفى ان ذلك انما يكون
كذلك لو كان الاعلام والالهام واحدا والا فتامل مع انه يبين فيما سبق كون الاعلام اعم من الالهام وذكر ثانيا في كونهما
واحدا الا والقول بان المراد بالاعلام ههنا الالهام وباعتبار ذلك حكم باتحادهما الا كلام لا يخلو عن تكلف ويمكن
ان يقال اعمية الاعلام من الالهام لا تؤثر فيما يسوق الكلام لاجله اذ الكلام في اعلام الحق والهام الصدق بانهما
واحد الا فتامل ولا اخفاء في ان ما ذكره على تقدير تمام تفيد تكرر الاعلام والالهام لا تتالي الاعلامات وتوالي
الالهامات اذ الظاهر انه قصد بهما نفي التكرار لا التكرار على وجه التتالي والتوالي حقيقة فلا تكرار فيتكرر كل منهما

وقيع ح

تكرر ح

وقد يقال ان في افادته ما ذكر بكل منهما خفاء فتنبه لا يخفى قوله منطبعة في النفس قد يقال لا يجوز ان يكون تلك الصور
في تلك الحالة منطبعة في النفس الا انها لا يكون النفس ملتفتة اليها ويحصل الالتفات اليها بالاعلام الثاني وقد دفع ذلك
بان الاعلام لا يكون الا ايجاد صورة في النفس ولا يتحقق ذلك في تلك الصورة ولا يشتبه عليك ان هذا الكلام يستلزم
ان لا يكون الملكة الحاصلة بواسطة الالتفات مرة بعد اخرى الى الصورة المنطبعة في النفس الغير الملتفت اليها عقلا
بالفعل اذ لا يكون تلك الملكة الحاصلة على الوجه المذكور حاصلة بالاعلامات والالهامات بناء على ان الاعلام لا يكون الا ايجاد
صورة في النفس الناطقة على ذلك التقدير مع انه ليس كذلك فعلى هذا قوله لان ملكة الاستحضار انما يكون في حيز المنع قوله
بل في خزانتها لا خفاء في ان هذا ينافي ما سبق من ان الصورة العقلية لا تكون مخزونة الا بتكرر المشاهدة فتامل قوله
والا لاحاجة الى ابطاله اذ لا حاجة حينئذ في صورة الاعلامات والالهامات الى الكسب الجديد لوجود الالهام المنافي
له قد يقال عدم الاحتياج الى الكسب الجديد في تلك الحالة لا يستلزم ايضا كون تلك الصورة في الخزانة التي لا يحصل الا بعد حصول
المناسبة بين النفس الناطقة الانسانية وبينها لجواز ان يحصل لها بواسطة تكرر المشاهدة استعداد خاص بفيض
من المبدا الفياض صور عليها بدون تحقق المناسبة التي يدور عليها كونها خزانة والقول بان المراد بكونها خزانتها
حصول ذلك الاستعداد للنفس الناطقة لا غير مما لا يلتفت اليه قوله ولا يكون الا لا خفاء في ان ذكرها لا يتعلق بذلك
الاربع ان ظاهر قوله قد يشعر بانه دخل في ذلك الاشياء وليس كذلك واعلم ان كون المبدا الفياض خزانة للنفس الناطقة
لا يتوقف على حصول تلك الصورة فيه ولا يتوقف افاضة تلك الصور عليها عليه بل ذلك انما يتوقف على حصول المناسبة
بينها وبينه ايضا افاض بقوته الكاملة على النفس الناطقة تلك الصور كما انه افاض الاعراض على محالها مع انتفائها عنه
فكانه في وقوعه فمعنى ان هذه الكلمات انه خزانة لها تلك الصورة فيه مع ان ذلك ليس كذلك غاية ما في الباب ان ذلك المبدا

باعتبار وجود ح

الذي اعتبر خزانة لها ينطبع فيه تلك الصور على تقدير ان يكون علمه بالاشياء بانطباعها لا خطورها وذلك لا يفيد ان كونه
خزانة دائر عليه فالحق ان يكون تلك الصورة حاصلة في الخزانة ان فيضان تلك الصور انما يتوقف على حصول المناسبة
بين المبدا الفياض وبينها وافاضته عليها فكان تلك الصور فيه قوله ينعكس هذا الكلام على سبيل التشبيه والا فلا
انعكاس ههنا لحقيقة ووجه كونه كلاما على سبيل التشبيه ظاهر بادنى التفات قال الشيخ بازاء كل مرتبة واحدة

قرينة ح

اي رتبت بازاء كل مرتبة من تلك المراتب الاربع قرينة واحدة من تلك القرائن الاربع تعليلا لما رسم فيها اي في
تلك المراتب او في تلك القرائن والاول اولى قال الشيخ فكانه قال انا نا والمراد بالحمد ههنا اعم من الحمد والشكر الذي
اشتمل عليه قوله وانا نحمده ونشكره لتعظيم ما سبق الكلام لاجله كما لا يخفى على المتامل قال الشيخ وانا نسالك الهداية

مقابله شد

فهذه العبارة مشعر بان الاضافة للهداية من قبيل الاضافة البيانية وقد اشير في ما سبق الى انه ذكره تكلف **قوله** لا استعداد علم اما بحذف المضاف او بجعل العلم مجازا عبارة عن الاستعداد واما بجعل التعليم عبارة عن الافاضة من اطلاق اسم الخاص على العام اذ التعليم افاضة صورة علمية او من قبيل التجريد عن معناه واستعماله في جزئه الآخر **قوله** اي تعلم الله الا لما لم يكن قول الشارح لانحصار العلم والحكمة مخرجا ما الدالة على ما سبق الكلام لاجله اذ السؤال عنه شيء لا يتوقف على التقاء فيه بذلك بل يتوقف على كونه مقدورا له ومن البين انه كونه كذلك غير متوقف على ذلك الانحصار وهو ظاهر ووجه قدس سره ذلك بوجه لا يرد عليه شيء كما يظهر ذلك بالتامل في عبارته قدس سره **قال الشارح** فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية كما ان الاستعداد مما يترتب عليه المقصد الاقصى من القوة النظرية كذلك يترتب عليه ما هو الغرض الاصلي من القوة العملية اذ لا يحصل الاعمال بمقتضى تلك الشرائع ولا تخلية النفس عن الملكات الردية ولا تحليتها بالصور القدسية الخالصة عن شوائب الشكوك والاوهام ولا ما يتجلى لها في المرتبة الرابعة الا بشرط حصول ذلك الاستعداد لها فكما انه عد مجرد ذلك الاستعداد مرتبة من مراتب القوة النظرية كان الواجب ان يعد ذلك مرتبة من مراتب القوة العملية بل يجب ان يعد ذلك مرتبة اولى كما انه عد ذلك مرتبة اولى من مراتب القوة النظرية والقول بان مدخلية الاستعداد في حصول ما هو الغاية القصوى من القوة النظرية اشد من مدخليته في حصول ما هو المقصود الاصلي من القوة العملية فعد الاستعداد هناك مرتبة بخلاف القوة العملية مما لا يلتفت اليه والمفهوم من شرح الاشارات للمص في بيان ما قرره الشيخ في خطبة الاشارات على مراتب القوة العملية بعد حملها على مراتب القوة النظرية انه اعتبر الاستعداد البحت مرتبة من مراتب القوة العملية كما انه اعتبر ذلك مرتبة من مراتب القوة النظرية حيث قال واما بحسب ما لها من القوة العملية فهو ان النفس الناطقة خلقت في اول خلقتها خالية عن الاخلاق التي هي مستعدة لها كما كانت خالية في اول خلقتها عن الصور العقلية مستعدة لها وذلك الاستعداد بمحض لطف الله تعالى فكان توفيقا منه ثم يحصل لها الاخلاق التي تنسبها الى ما بعدها من الاخلاق كنسبة العلوم الضرورية الى العلوم النظرية التي بواسطتها يكتسب بقية الاخلاق التي خلقت فكانت الاخلاق الاول طرقا موصلة الى الاخلاق الثانية فكانت النفس في هذه المرتبة مفتقرة الى هداية الله تعالى الى الطريق الموصل الى هذه الاخلاق الثانية وفي المرتبة الثانية تحتاج الى الهام الحق في لزوم ما يلزم من تلك الطرق فكانت هذه الخطبة مرتبة بكمالاتها الثلث على هذه الاحوال الثلث الى هذا كلامه ولا شك في انه نقل عن المص يفيد انه عد الاستعداد مرتبة من مراتب القوة العملية واعلم ان القوة العملية على وجه يقتضيه النواميس الالهية والشرائع النبوية لا يناسب كلام الحكماء الا كلام من يتقرب منهم ملتقطين من الانبياء **قوله** من شرعها اوضاع كلية للخفاء في انه لا مدخلية لها كما يقتضيه

الكلام لاجله اعني كون تلك الاحكام مسماة بالنواميس بل لا مدخل لقوله واسرار حكمه ايضا في ذلك **قوله** فان الملك سياق الكلام السابق يقتضي كونه علة لكون الاوصاف المذكورة مقتضية لتلك التسمية مع ان ذلك ليس كذلك بل هو دليل كافة تلك التسمية اذ ذلك من قبيل المجازات المرسلة ولا شك في ان اطلاق النواميس على تلك الاحكام مجازا يدور على مجرد ما ذكره من قوله فان الملك **قوله** فسنت مما لا مدخل له في حصول ما سبق الكلام لاجله بل له مدخل في اطلاق الناموس على الملك وسياق الكلام ليس لاجله فتامل **قوله** كان الاولى لا شك في انه ينافيه كلمة الاضراب فقد يقال لم يجزم قدس سره بما ذكره وفيه ما لا يخفى فيه وههنا بحث ان الاولى انه لا يشتمل معنى الحمد والشكر على تلك الاحكام غاية ما في الباب انه يشتمل على موضوعات تلك الاحكام وهو ظاهر وجعل ذلك الاشتمال عبارة عن الاشتمال على تلك الموضوعات مسامحة تكلف بعيد والبحث الثاني ان جعل الاول ناظرا الى معنى الحمد ليس ظاهرا باعتبار معنى الحمد نفسه وجعله ناظرا اليه باعتبار ما صدق عليه معنى الحمد يستلزم اشتماله على كل من تلك الاحكام اذ معنى الحمد اصطلاحا اعم من معنى الشكر اصطلاحا كما حققه فلا وجه لجعل الاول ناظرا الى معنى الحمد والثاني ناظرا الى معنى الشكر **قوله** كتعلقاته فعلى هذا يكون المراد بآثار رشو اغلها تلك الملكات الردية او تلك التعلقات موثرة في حصول تلك الملكات كما يظهر ذلك من ارباب الزمان فعطف نقض آثار رشو اغلها على تهذيب الباطن من عطف التفسير وجعلها عبارة عن الاعتقادات الباطلة او ما يشبهها وتلك الملكات مما لا وجه له واعلم ان لفظ عالم الغيب لا يطلق على ما يشمل الواجب تعالى مع ان المقام يقتضي ان يقال ونقض آثار رشو اغلها عن جميع المفارقات وقد يقال لا يبعد ان يكون المراد بعالم الغيب جميع المفارقات على سبيل التغليب **قوله** اي عن الغباوة ولا شك في ان عبارة الشارح غير مفيدة لمدخلية الغباوة فيما ذكره فلا يناسب ايراد لفظه اي التفسيرية **قال الشارح** وثالثها ما يحصل بعد الاتصال لا يخفى على ذي فطنة انه مجرد تخلية النفس عن تلك الملكات بعد استعمال النواميس لتهذيب الظاهر لا يستلزم الاتصال بالمفارقات اذ الظاهر ان المراد بالاتصال بها مواجهة النفس اليها بحيث لا يلتفت الى غيرها ولا يكون نظرها الا اليها الا حال تحصيل ما لا بد منه لحفظ البدن ومن البين ان ذلك غير حاصل بما ذكر من الامرين بل لا بد هنا من اعمال القوة العملية في قطع سائر الامور والمواظبة على امور لها مدخلية في حصول ذلك الاتصال سوى ما ذكره حتى يحصل ذلك الاتصال فهناك مرتبة اخرى بين المرتبة الثانية والثالثة واعلم ان ظاهر عبارة الشارح يقتضي ان التحلي بالصور القدسية الخالصة عن الشكوك والاوهام لا يحصل الا للقوة العملية بعد الاتصال بعالم الغيب وفيه بحث من وجهين فتامل **قال الشارح** مشغولا بملاحظة جمال الله تعالى وجلاله الظاهر ان ما يتجلى له جمال الله تعالى وجلاله لا ملاحظتهما بل تعقل ملاحظة جمال الله تعالى وجلاله غير مختص بتلك المرتبة الا ان يراد بالملاحظة غير ما هو المشهور بين الجمهور فتامل **قال الشارح** ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية

اى ملكة الاتصال بالمجردات العالية بمعنى انما يحصل لها كيفية راسخة بها تتمكن عن الاتصال نفصال عن نفسها بحيث لا يكون
نفسها منظورة لها متى شاءت من غير تجشم اكتساب جديد كلما يحصل به ذلك الاتصال ولا شك فى ان تلك الملكة
لا تحصل للنفس الناطقة الانسانية الا بعد حصول ذلك الاتصال مرة بعد اخرى لو كان المراد بملكة الاتصال ملكة تحصل
من الاتصال واما لو كان المراد بها ملكة تحصل من شئ آخر تتمكن بها من تحصيل الاتصال فلا يحتاج فى حصولها
الى حصول ذلك الاتصال مرة بعد اخرى وقد اشرنا فيما سبق الى ان لفظ ملكة الشئ يستعمل بهذين الاستعمالين
واعلم ان حصول ملكة الاتصال لو كان بمزاولة الاتصال مرة بعد اخرى لكان النفس فى زمان تلك المزاولة فى مرتبة
اخرى مغايرة للمراتب السابقة اذ من البين ان تلك الملكة لا تحصل فى المرتبة الاولى وهو ظاهر ولا فى المرتبة الثانية
والثالثة اذ تخلية النفس عن الملكات الردية لا يستلزم تلك الملكة وكذا تحليتها بالصور القدسية الخالصة عن شوائب
الشكوك والاوهام لا يستدعيها قوله بمقتضى متعلق بالتوجه الى المركز والطباع يستعمل ههنا مفردا بمعنى الطبع
قوله كماله فى ذاته لا يتصور كمال الشئ الا باعتبار الصفات والافعال الا ان يقال كمال الشئ فى ذاته عبارة عن
كونه بحيث ينشأ منه الصفات والافعال الكاملتين من غير نظر الى خصوصية فرد منهما قال الشارح حتى يرى كمال قدرته
الظاهر ان ذكره غاية لقصر النظر على كماله ولا مدخل فى ذكر لقوله وهو ملاحظة جمال الله تعالى وجلاله ولا شك فى ان
لفظ يرى مبالغة ولا يوجد تلك المبالغة فى لفظ يعلم وانت تعلم ان لفظ يرى الاضرابية يقتضى الترقى الى مرتبة
كانت فوق مرتبة قبلها وذكر انما يتحقق لو كان رؤية كمال المعبود انما هو فيما يفضى من جانبه اكمل من الرؤية
المتعلقة بالامرين السابقين وفيه بحث قوله اى الايمان لا شك فى ان الحكمة يشتمل على كل من العلم والعمل على
ما ينبغى وانا فسرنا بذلك لاجل ان معناه ليس الا ذلك بل لاجل ان المراد بها ههنا على ما ذكره لئلا يتكرر ملاحظة
العلم ويحصل بما هو الكلام مسوق لاجله قوله بما صدر لا شك فى ان صيغة الماضى ههنا للاستمرار فى معناه
الحقيقى بقرينة قوله والآخرة وانت خبير بان قوله بالدين يحتمل ان يكون بمعنى بما اختلط ماله ويحتمل ان يكون بمعنى ماله
وكذا الحال فيما عطف عليه والمراد بالمبداء والمعاد ذات الواجب تعالى باعتبار الشأنين قوله من وجهين قد يقال
قد يحصل تلك الموهبة لبعض من خلقه الله تعالى بمزيد عنايته فى المرتبة فلا يكون الطريق الموصل اليها منحصر فيهما
وقد يدفع ذلك بقوله والطريق الى هذه الموهبة اذ المزيد ليس طريقا لها كما لا يخفى قوله فهم المتكلمون ينسبون
يعنى الى ما ينسب ما ذكره قدس سره علم الكلام على وجه يقتضى اختصاصه بما يقتدر به على اثبات عقائد دين نبينا
عليه الصلوة والسلام على ما يقتضيه عبارة صاحب المواقف الا ان يقال المراد بالكلام المعرف ههنا كليس مطلق الكلام

ام

ههنا توقيف م

بل الكلام

بل الكلام المنسوب الى دين نبينا عليه الصلوة والسلام وذلك خلاف الظاهر وقد نبا قس ايضا فى قوله قدس سره فهم الصوفية
المتشرعون اذ لا يقال على كل من وافق فى رياضته احكام الشريعة سواء كان شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام او غيره
من الانبياء عليهم الصلوة والسلام على ما هو الظاهر من اطلاق الصوفية المتشرعين الا ان يقال المراد بالشريعة
شريعة نبينا عليه افضل الصلوات واكمل التحيات وان كانت العبارة مطلقة وفيه وجه آخر وقد نبا قس فى تخصيص
الصوفية المتشرعين لمن عمل بمقتضى الاحكام الشريعة لنبينا عليه من الصلوة افضلها ومن السلام اكملها قوله فى الدرجة
الثالثة ولم يذكر ان اكمل مراتب القوة العملية ما ذا وقد نبا الى قوله قدس سره بل هذه الدرجة الكمل والقوى من المستفاد يستفاد
منه ان المرتبة الثالثة من مراتب القوة العملية اكمل مراتبها وفيه بحث يعرف بادنى توجه ولا خفاء فى ان قوله ان السعادة
العظمى والمرتبة العليا يفيد ان الغاية القصوى من مراتب القوة العملية هو المرتبة الثالثة اذ مدار ما ذكره انما هو
على الموهبة المتعلقة بما ذكره ولا شك فى ان تلك الموهبة انما تكون كاملة فى المرتبة الثالثة ومن البين ان كون تلك
السعادة منوطة بالموهبة المذكورة غير مختص بالقوة النظرية بل يشملها والقوة العملية قوله اى من المقدمات
فسر عبارة الشارح بالا ينوه منها من عدة وجوه كما لا يخفى على المتأمل فيها قوله ضرورية الظاهر ان بناء هذه القضية
انما هو على قاعدة الايجاب اذ لا يتصور صدقها على قاعدة الاختيار فاذا كانت تلك القضية ضرورية لزم
الاختلال فى قاعدة الاختيار فافهم ذلك قوله التى لا يتغير فى وصف الحكمة بالحقيقة التى لا يتغير بتغير الملل والاديان
بحث اذ كثير من مسائلها تكون متغيرة بتغيرها كقدم النفس الناطقة الانسانية وقدم العالم على الوجه الذى اعتقده
الحكماء عليه الا ان يقال كل قضية كانت معدودة مع كونها معلومة منها ليست منها حقيقة وفيه ما فيه قوله بالتنبيه على
بعض الامثلة حق العبارة ان يقال بالتنبيه عليها ببعض الامثلة على ما ينا سب الاحكام الضرورية التى لا يحتاج
الى النظر بل الى التنبيه والقول بان لفظ على متعلق بالبناء المقدر فى نظم الكلام وعلى المتعلق بالتنبيه محذوف
تكلف مع انه لا يجدى طائلا ولا يخفى عليك ان قوله وكثيرا ما يستعملها الحكماء فى كتبهم انما يلايم سابق كلام الشارح لو
كان المراد منه ان تلك القضية من مسائل الحكمة على ما هو الظاهر منه واما لو كان المراد منه ما اشار اليه قدس سره بقوله
اى من المقدمات البديهية الى فلا فتامل قال الشارح يوجب ان يكون لها نسبة الى مبدائها الواحد اى يوجب ان يكون
للاجزاء الممتزجة نسبة الى تلك الكيفيات المتضادة على ما يقتضيه ظاهر العبارة اذ الحق بيان المناسبة بين المبداء
الفياض وبين ما فاض عليه الصورة او النفس ولا شك ان ما فاض عليه كل واحد منهما تلك الاجزاء الممتزجة
لا الكيفيات المتضادة وكذا الضمير فى قوله يستحق ان يفيض اليها ان يفيض راجع الى تلك الاجزاء الا الى الكيفيات

من ح

اذ لا فناطون قائل بان العالم حادث زمانية قديمة ذات والشيخ افلاطون ادبانهما قديمة وكذا المستفاد من الحكم الالهيات ان العالم قديم ذاتا والشيخ افاد انهما حادث زمانا

المتصف به قوله فانهم قالوا الظ ان المراد بالحكماء ههنا اعم من يقابل الاطباء لينتظم كلامه الآتي اذ لو اريد بها ما يقابل
الاطباء على ما سياتي لاختل كلامه قوله اي فعل الظ ان الحق من هذا التفسير دفعه بالاشتهر فيما بينهم من التفاعل غير معقولة
لاستلزامه كون الغالب مغلوبا والمغلوب غالبا وفي دفعه بالاختصار قد انكسر بحث غير خفي على ذكي قوله اي خرجت لا انكسر في
ان هذا غير شامل للتفصيل على مذهب الحكماء والاطباء الا ان يجعل الانكسار اعم من انتهائه الى العدم وانكسار الصورة
فقط وذلك خلاف الظ واعلم انه لا جزاء لاذا الشرطية في قوله اذا انصوت واستزجت في عبارته وجعل قوله يصير او
يوجب جزاء له وان كان ملائما بحسب المعنى سيما الثاني منهما لكن لا ينافي بحسب اللفظ وقد يقال ان جزاء الشرط قوله يستحق
ان يفيض فلا خفاء في ان ذكره وان كان سالما عن المانع اللفظي لكنه غير سالم عن المانع المعنوي والقول بان قوله
اذا انصوت حكاية شرط وقع في قولهم اذا انصوت العناصر الاربعة واستزجت وتفاعلت كيفياتها المتضادة
حتى استقرت على كيفية واحدة متوسطة بينها فاض من المبدأ الفياض على الممتزج بها فاض ان الحاجة اليه ههنا تقدم
تلك الشرطية لا مجموعها فاقتصر عليه مما لا يلتفت اليه قوله يستحق ان يفيض قد يقال لو كانت الوحدة الحاصلة للممتزج
سببا لاستحقاق فيضان الصورة او النفس على الممتزج لكان البسائط العنصرية احق بذلك لكونها اقوى في وحدة
مما ركبت منها ودفعه يتوقف بادنى تامل قال الشارح وكلما كان المزاج اعدل اي اقرب الى الاعتدال لعدم الاعتدال الحقيقي
على ما حقق في موضعه واميل الى الوحدة الحقيقية قد يقال اذا كان كل مزاج واحدا وحدة حقيقية على ما سبق اذ بناء هذا الكلام
على مذهب الحكماء لم يكن لقوله واميل الى الوحدة الحقيقية معنى سواء كان المراد بالوحدة الحقيقية وحدة المبدأ الفياض على ما هو الظ
او وحدة المزاج اذ الوحدة الحقيقية لا تتفاوت الا ان يقال المراد بالحمل وحدة الحقيقية للمزاج ليست الوحدة الحقيقية
الا على سبيل التوسع والمسامحة لظهور ان المزاج لا يكون واحدا وحدة حقيقية بل حصله موصوفا بها انما هو باعتبار
ان المزاج الحاصل من الكيفيات المتضادة المنكسرة منها وفي هذا المقام بحث وهو ان الظ من سياق الكلام ان
ان هذه الشرطية الكلية دائرة على القضية الضرورية الا تعم من البين اذ لا مدخلية لها فيها اذ لا يلزم من
كون ذلك الممتزج اكثر مناسبة للمبدأ الفياض ان يكون ما فاض عليه من النفس والصورة اشبه بالمبدأ بل لا تعلق
لها في ذلك اللزوم بل نقول ان لك ان تمنع الوحدة الحقيقية منشأ لصدور الآثار الكثيرة لا يلائم ما قالوا من ان الواحد
الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد قوله كانت نفسه ههنا بحث لان الاولى ان المراد بتلك النفس النفس الناطقة المجردة و
من المعلوم انها لا يكون مبدأ لتلك الاشياء بل بعضها مستندة الى الصورة النوعية الانسانية التي هي في بدن الانسان
كما ان مثل تلك الصورة فاعلة لمثل تلك الافعال في غير الانسان وقد يقال ليس الغرض في الانسان جميع تلك الآثار الا النفس

الناطقة

الناطقة المجردة وغيرها من القوى والصورة الآلات لها في صدور ما عنها والبحث الثاني ان سياق الكلام يقتضي
ان يكون النفس الناطقة الانسانية مبدأ لجميع تلك الاشياء التي منها التعقل مع انهم صرحوا بانها بالنسبة الى التعقل
قابل لا مبدأ فاعل على ما هو المراد بالمبدأ في هذا المقام وحمل الكلام على ان المراد بالمبدأ ههنا ما له مدخلية في حصول
تلك الآثار اعم من ان يكون فاعلا او قابلا او غيرهما مما يتوقف عليه تلك الآثار مما لا يلتفت اليه قوله بواسطة ذلك
الاستعداد لا يخفى ان ذلك الاستعداد يستدعي مناسبة بين المبدأ والجرم الفلكي لا بينه وبين النفس الناطقة الفلكية اذ كان
ما هو بالقوة له حاصلا بالفعل كان نفس تلك الفلكية بها ومناسب للمبدأ باعتبار ان الفلك الذي تتصرف فيه بجزء ما له
بالقوة الى الفعل وذلك بوجوده كون ما لها بالقوة حاصلا بالفعل ولا يبعد ان يقال التوجيه انما كانت للنفس الفلكية بالقوة
فاذا حصلت لها بالفعل حصل لها بسبب ذلك مناسبة للمبدأ الفياض عليها ولا يخفى ان ذلك خلاف ما يتبادر من ظ العبارة
قوله في اللطافة والاخفاء في ان اللطافة معنى مختص بالماديات ومعنى مختص بالمفارقات كما لا يخفى على المتتبع معنايا
ووجه المناسبة لا بد ان يكون مشتركا بين المتناسبين وربما يقال الا ان في ان الماديات متفاوتة في الكثافة وهو اقل
كثافة فيشابه ما لا يكون ماديا وهذا المعنى هو المراد بكون الروح الحيواني مناسبا في اللطافة للنفس الناطقة المجردة
اذ الروح الحيواني اقل كثافة من سائر الاعضاء ولا يخفى ما فيه بناء على ما ذكرنا قوله ويفيض منها والاخفاء في ان
في هذه العبارة تشويها بان الناطقة الانسانية فاعلة لسائر القوى مع ان ذلك ليس كذلك اذ الموجد له ليس الا العقل الفعال
على ما هو المشهور فيما بين الحكماء بل نقول قوله فيتعلق به اي يكون له مدخل فيه سيق لاجله اذا كانت الناطقة الانسانية
مؤثرة في ذلك التعلق مع ان ذلك انما هو من جانب مفيضها لا منها وقد يقال ان الناطقة الانسانية بذاتها تتعلق به
لا بواسطة امر اخر وربما يتكلف في قوله ويفيض منها عليه سائر القوى بان المراد به ان لها مدخلا في افاضة المبدأ
المفيض لتلك القوى على الروح الحيواني وبذلك يحصل ما كان يحصل لكان الكلام مسوقا لاجله ولا خفاء في ان
الكلام في ان بين المستفيد والمفيد بمعنى الموجد مناسبة على ما هو الظ من قولهم ان الاستفادة التي لا بد
من المبدأ يتوقف على مناسبة بينهما وعلى ما ذكر من التكلف لا يكون النفس مبدأ بمعنى الموجد قوله ثم يتعلق اي
النفس تتعلق بالاعضاء بعد تعلقها بالروح الحيواني ويسري الى الاعضاء تلك القوى بتوسط الروح الحيواني
او بتوسط تعلقها تعلقا به بعد ان فاضت تلك القوى منها اليه فقوله ثم تتعلق بالاعضاء متعلق بقوله
فتتعلق به وقوله ويسري الخ متعلق بقوله ويفيض منها عليه سائر القوى قوله للكل من حيث هو كل وان لم يكن
كذلك بالنسبة الى بعض اجزاء ذلك الكل وفيه بحث قال وله مثله في المواد الجزئية قد يقال قوله الخ

يغني عن قوله ولها مثل في المواد الجزئية اذ الامثلة في المواد الجزئية غير ما ذكره الشارح من مواضع تلك القضية ولا ذكر في اندفاعه بذلك توجه الى سياق كلام الشارح قوله كالمعلم ولا خفاء في ان هذا المثال انما يندرج في تلك القضية لو كانت المراد بالمبداء في قوله استفادة القابل من المبداء يتوقف على مناسبة بينهما اعم من المبداء الفياض وغيره على وجه يشمل المعلم واما اذا كان المراد به المبداء الفاعل على ما هو الظاهر من اطلاق المبداء فلا اذ المعلم ليس مبداء فاعل بالقياس الى ما يحصل منه الى المتعلم على ان في هذا المثال مناقشة من وجه اخر قوله كالادوية للحرارة وهذا انما يتم على تقدير شمول المبداء بحيث يكون مبنيا ولا للادوية بالقياس الى ما يحدث بمباشرتها في الابدان على ما علمت في المعلم قوله في الاغلب قيدت بذلك لا خراج الانبياء اذ ليس لهم ذلك الانغماس فلا احتياج لهم في تلك الافاضة الى الاستعانة من تلك الحضرة بمتوسط فيندفع بذلك ما يقال انه لو كان الامر على ما ذكره الشارح لزم ان لا يوجد ذلك المتوسط لوجود الانغماس فيه وفي هذا المقام ابحاث البحث الاول ان ذلك المتوسط اما ان يقصد انه مبداء لتحصيل الكمالات في النفس الانسانية المنغمسة في ذلك الانغماس بواسطة عدم المناسبة بين تلك الحضرة وبين النفس الانسانية المذكورة بناء على ما ذكره الشارح ومن البين انه ليس كذلك اذ ليس في ذلك المتوسط المتوسط مبداء او فاعلا لتلك الكمالات مع ان عبارة الشارح يأبى عن ذلك واما ان يقصد ان ذلك المتوسط سبب لحصول المناسبة بينها وبين تلك الحضرة بواسطته يترتب عليها الكمالات العلمية والعملية من تلك الحضرة ولا شك ان قول الشارح رح حتى تقبل الفيض منه الى اخره يأبى عن ذلك اذ ذكر فيه ان المتوسط فاعل لتلك الكمالات لا سبب لحصول المناسبة المذكورة وربما يقال بناء ما ذكره على التمثيل لا على التحقيق وفيه ما فيه والبحث الثاني ان ما تقتضيه تلك القضية الضرورية المستعملة في العلوم الحقيقية على سبيل المبداء مع ما ذكره الشارح هيهنا في النفس الانسانية المنغمسة هو الاحتياج الى متوسط موصوف بما ذكر الجهتين ولا يلزم منه كونه نبيا لجواز ان يكون غير النبي موصوفا به فلا يحصل ما سيق الكلام لاجله وحمل الكلام على ان المراد بما ذكره الشارح بيان الحاجة الى مطلق المتوسط الموصوف بما ذكر بحيث يندرج فيه النبي وغيره وعليه يتفرع قول الشارح فلذلك وقع التوسل الخ خلاف ما هو الحق من عبارة الشارح والبحث الثالث ان الاحتياج في استفاضة تلك الكمالات من تلك الحضرة ليس الا لاجل قرب النفس الانسانية المنغمسة منها وذلك لا يوجب ان يكون التوسل دائما بذلك المتوسط على ما يقتضيه جوابه قدس سره للسؤال المذكور بل تحصيل تلك المناسبة التي تفيض بها تلك الكمالات عليها منها بسبب وضع القوانين المتقدمة لتحصيل تلك المناسبة التي يأخذها النفس الانسانية المنغمسة وتعمل بمقتضاها ويمكن ان يتكلف في دفعه والبحث الرابع ان ظهور وجوب

الصلوة عليه

الصلوة عليه عليه الصلوة والسلام عقلا بما ذكره الشارح رح انما يسلم لو اقتضى تلك المقدمة الضرورية مع ما ذكره الشارح رح هيهنا التوسل به عليه السلام بالصلوة مع ان ذلك ليس كذلك قوله ويناسب بذلك اي بكونه ذا جهتين التجرد والتعلق يناسب ذلك المتوسط كل واحد من طرفيه اي الطرف الاعلى الذي هو المبداء الفياض والطرف الاسفل الذي هو النفس الانسانية المنغمسة في العلائق البدنية ولا خفاء في انه ظاهر مناقشة توقف بادنى توجه فتعلق على ذلك بملاحظة قوله باعتبار قوله العلمية والعملية فيه ان ذكر الاشارة لا تتحقق على تقدير حمل القرائن على القوة النظرية وعلى تقدير حملها على مراتب القوة العملية وهو واضح بادنى التفات الى حملها على كل واحد منهما وقد يقال على تقدير حملها على مراتب القوة النظرية لا يخلو تلك القرائن عن الاشارة الى الكمالات العملية التي استفيدت من تلك القرائن على تقدير حملها على مراتب القوة العملية وكذا على تقدير حملها على مراتب القوة العملية لا يخلو عن الاشارة الى الكمالات العلمية التي كانت مستفادة من تلك القرائن على تقدير حملها على مراتب القوة النظرية فافهم واعلم ان في قوله قد يكون اشارة الى ان المراد بهدايا الهداية ما يتفرع على الهداية اعني المطالب العلمية والعملية وقد مر منا الاشارة الى ذلك قوله للمناسبة اي بين ذلك المتوسط وبين النفس الانسانية المنغمسة الانغماس المذكور اذ تلك المناسبة بينهما انما يحصل بواسطة توجهه الى البدن وما هو ضروري له في الجملة فاذا انتفى ذلك زال المناسبة بينهما قوله فلما يكون لا خفاء في ان ذلك انما يفيد المطلوب لو كان ما ذكره في الجواب مفيدا لتحقق المناسبة بين ذلك المتوسط وبين تلك النفوس المنغمسة المستفيضة تلك الكمالات من تلك الحضرة وفي ذلك تأمل قوله فان قيل اراد بالعلم هيهنا الا بعيد ان تحمل العلوم الحقيقية في عبارة الكتاب على العلوم الحكمية اي التي وصفت فيما سبق بانها التي لا تتغير بتغير الملل والاديان ويكون قوله والمعارف الالهية من قبيل عطف الخاص على العام وهذا غير ما نقل عنه قدس سره في الحاشية على ما سيأتي ذكره ولا شك في ان العلوم الحقيقية الموصوفة بانها غير متغيرة بتغير الملل والاديان يشمل المنطق فلا يكون اندراج قسم المنطق في العلوم الحقيقية ما نافى من حملها على ما ذكرنا فتأمل قوله او التصديق باحوالها فيكون اضافة المركبات لادنى ملابسة لا اضافة الادراك الى المدرك وكذا الحال في اضافة الادراك الى البسائط ويظهر ذلك بادنى التفات واعلم ان مبنى ما ذكره قدس سره انما يكون على ان المراد من قوله العلم ادراك المركبات والمعرفة ادراك البسائط ما لا يكون متبادرا منه اعني اضافة

الادراكي الام

الادراك الى المدرك واما اذا كان المراد منه ذلك فلا ولا يخفى عليك ان قسم المنطق انما يندرج في العلوم الحقيقية على تقدير
ان يراد بالعلم ادراك المركبات في الاغلب على ما سيأتي في عبارته قدس سره واما اذا كان المراد به ادراك المركبات على الوجه
الكلي فلا **قوله** ومن ثمة يحتمل ان يكون ذلك القول باعتبار ان المعرفة ادراك الجزئي والعلم ادراك الكلي او باعتبار ان
المعرفة تصور والعلم تصديق **قوله** ان متعلق العلم لا خفاء في ان بين قوله متعلق العلم وبين قوله وهو المركب نوع
منافاة وكذا الامر بين قوله ومتعلق المعرفة وهو البسيط الا ان يصرف لفظ التعلق على خلاف ما هو الظاهر منه
فتامل **قوله** واحد وجه التعدد في متعلق العلم في هذا الاصطلاح ان ذلك يشتمل على الاجزاء وفي متعلق العلم بحسب
اللغة ان ذلك يشتمل على الحكم الذي يستدعيه ووجه الوحدة في متعلق المعرفة في هذا الاصطلاح انه ذلك مما لا جزء
له وفي متعلق المعرفة بحسب اللغة انه مفهوم تصوري غير مشتمل على الحكم وان كان ذا اجزاء وفيه ما قد اشرنا اليه
**قوله** انما قال ههنا اظهر ان المراد بالعلم والمعرفة ههنا معا الا ان المراد ان لفظ ههنا ههنا مختص بالعلم على
ما توهم ولذا ساق قدس سره الكلام على وجه يعلم منه استعمال العلم والمعرفة في معنى مغاير لادراك المركبات و
ادراك البسائط **قوله** ورسم هذا الفن اي في تحقيق قيوده فيكون في توضيحه على ما قبله مناقشة ظاهرة الا يرى الى ما نقل
عنه قدس سره في الحاشية فيما سيأتي من انه يحتمل ان يكون المراد بالعلم ههنا هو المعنى الاعم الشامل لجميع صنوف الادراكية
ويكون المراد بالمعرفة ادراك البسائط فانه اذا كان ذكر المعرفة في مقابلة العلم مستلزما لان يراد به ما عداها
لم يستلزم كون المعرفة بمعنى ادراك الجزئي ويحتمل ان يكون المراد بالعلم في مقابلتها ادراك الكلي على ان ما لم
بيان وقوع العلم بمعنى آخر مغاير لادراك المركبات وما ذكره قدس سره لا يفيد ذلك فتامل **قوله** عبارته وهي قوله [illegible]
**قوله** وفرع عليه ان الاصطلاح الثاني في تفريع الاصطلاح الثاني على ذلك بحث سيما كان متعلق بالعلم بناء على
ما اشرنا اليه آنفا **قوله** عين المعنى اللغوي في كونه عين مناقشة توقف بادنى تامل **قوله** اقرب اذ ما اختاره الشارح لم يستلزم
ان يكون المعنى اللغوي في العلم والمعرفة فرعا لما يناسب معناهما اللغوي اعني العلم بمعنى ادراك المركبات والمعرفة
بمعنى ادراك البسائط وفي ذلك بعد بحكم فتامل **قوله** وما نقله اظهر ان قوله وما نقله اي الشارح رح من اول فصول
النجاة انما هو تأييد لما هو الاظهر على التقييد قول الشارح رح بعضهم كان قوله اذ قد ذكر في رسم هذا الفن وذكر في تحرير
المعارضة الثانية كذلك يعني ان ما نقله الشارح من اول فصول النجاة من تلك العبارة يدل على تحقق الترادف
بين العلم والمعرفة فلا يكون العلم فيها بمعنى ادراك المركبات والمعرفة بمعنى ادراك البسائط والا لم يكن

مترادفين

مترادفين في تقييد العلم والمعرفة بقوله ههنا احترازا عن العلم والمعرفة المستعملين على وجه الترادف ايضا وفيه بحث
وهو ان ذلك التقسيم لو دل على الترادف لزم ان يكون مثل الحيوان والاشياء بل الانسان والفرس مترادفين اذ يصح
ان يقال كل من مفهومي الحيوان والاشياء اما ناطق او غير ناطق وكل من مفهومي الانسان والفرس اما اسود او غير
اسود بل نقول ما نقله الشارح رح في اول فصول النجاة من ذلك التقسيم لا يدل على ان لا يكون العلم هناك بمعنى ادراك المر
والمعرفة بمعنى ادراك البسائط اما تصورا او تصديقا مع ان المفهوم من تلك العبارة المنقولة ان العلم والمعرفة
هناك ليس بمعنى ادراك المركبات وادراك البسائط كما ان المفهوم من عبارة المص ذلك ولذلك قيدهما الشارح
بقوله ههنا في بيان ما هو المفهوم منهما والجواب عنه بان اطلاق لفظ العلم والمعرفة على الادراك معلوم واما
ان ذلك الادراك ادراك مطلق او ادراك مخصوص فليس بمعلوم ولما دل هذا التقسيم على ان كل واحد من العلم و
المعرفة ينقسم الى التصور والتصديق المنقسم اليهما مطلق الادراك علم منه ان ما يطلق عليه لفظ العلم
والمعرفة انما هو مطلق الادراك المشترك بين القسمين فيكونان مترادفين فيصح ان يقال ان هذا التقسيم
يدل على كونهما مترادفين اي له مدخل في ذلك انما يجري طائلا لو لم ينقسم الى التصور والتصديق الا مطلق
مع ان ذلك ليس كذلك اذ لا شبهة في ان العلم بمعنى ادراك المركبات والمعرفة بمعنى ادراك البسائط ينقسمان الى التصور
والتصديق على ما وقع التصريح منه قدس سره وكذا العلم بمعنى ادراك الكلي والمعرفة بمعنى ادراك الجزئي ينقسمان
الى التصور والتصديق فلا يكون انقسام العلم والمعرفة الى التصور والتصديق دليلا على ان المراد
بالعلم والمعرفة المنقسمين الى التصور والتصديق انما هو مطلق الادراك لا الادراك المخصوص على انا نقول
على تقدير ان يعلم من ذلك التقسيم ان المراد بالعلم والمعرفة المنقسمين الى التصور والتصديق انما هو مطلق
الادراك لم يلزم من ذلك ترادفهما لجواز ان يكون لفظ العلم موضوعا لمعنى مفهوم مطلق الادراك والمعرفة
لما يساوي ذلك المفهوم لا لعينه او بالعكس فلم يلزم من ذلك الترادف المفهوم نعم لو كان ما يطلق عليه لفظ
العلم والمعرفة تمام ما وضع له ذلك اللفظ لكان الامر على ما ذكر على تقدير ان يعلم من ذلك التقسيم ان ما يطلق
عليه لفظ العلم والمعرفة ليس الا مطلق الادراك وفي ذلك بحث وقد يجاب عنه بان التقسيم قد يكون الى ما هو
قسم حقيقة للمقسم وقد يكون الى ما هو قيد للمقسم مسامحة ولذا لكم بانه يجوز ان يكون بين المقسم والقسم
عموم من وجه وتقسيم العلم والمعرفة الى التصور والتصديق تقسيم الى ما هو قسم لهما حقيقة بالاتفاق
واحد وذلك دليل على كونهما مترادفين لوجوب اعتبار المقسم فيما هو قسم حقيقة فلو لم يكن المراد

بالعلم والموقوف هنا واحدا لم يصح تقسيمهما الا ما هو قسم لها حقيقة بالاطلاق ولهذا قال فتأمل ليظهر لك ما فيه قوله في الكتاب اي
في الشرح يعني ان المعاني الاربعة المذكورة لكل واحد من العلم والموقوف مذكورة في الشرح بخلاف المعنيين
المذكورين فانه لا اشارة اليهما فيه واعلم ان معنى لفظ العلم منحصر فيما ذكر من المعاني الستة المذكورة بل له
معان اخر كما لا يخفى على متتبع كلامهم ولا شك في انه لو تأملت في المعاني الستة المذكورة للعلم والموقوف لما
صادف ظهر لك ان النسبة بينها ما ذا من النسب الاربع وان ليس بعض تلك المعاني مع بعض متحدة على ما توهم قوله
ولهذا لا يوصف الباري عز اسمه تعالى قد يتوهم ان ذلك مختص بالمعنى الثالث فاعترض بانه لا يوصف ايضا الباري تعالى
بالمعرفة بالمعنى الاول من المعنيين المذكورين فلا يفيد ما ذكره ما سيق الكلام لاجله ولا شك في ان ذلك متعلق
بالمعنيين المذكورين غير مختص بالمعنى الثاني نعم لا بعد في ان يقال لعل ابعد ايضا ما ان العارف لا يطلق عليه تعالى ماخوذ
من المعرفة ما دام ماخوذا من المعرفة بمعنى الادراك الجزئي على رأيهم فلا يصح قوله ولهذا لا يوصف الباري تعالى
بالعارف قوله فان ذاته لا خفاء في ان ظاهر هذه العبارة يشعر بان المعارف الالهية مختصة على رأي الحكماء بذاته تعالى وصفاته
وافعاله مع ان ذلك ليس كذلك بل المعارف الالهية عندهم اعم من ذلك كما لا يشتبه على من عرف اصطلاح الحكماء واحاط بطبقاتهم
الالهية قوله التركيب مطلقا اي الخارجي والعقلي في عدم تركب ذاته في العقل مناقشة فصلناها في حاشية شرح المواقف في مقدمة
الموقف الثاني وقد يقال انتفاء التركيب عن ذاته انما هو لاستلزامه الامكان ولا يجري ذلك في دعوى انتفائه عن الصفات
لكونها ممكنة الا ان يجعل دليلا على اخر قوله وذلك لا خفاء في ان كلام الشارح انما ينتظم لو كان التركيب معتبرا في مفهوم الحقيقة
او لازما لها مع ان ذلك ليس كذلك وما ذكره قدس سره في توجيه كلام الشارح فبعيد عن عبارته قوله اريد بها لا شك في ان تلك
الارادة انما هي باعتبار اجرائها على العلوم لا باعتبار ان الادراك معتبر في الحقيقة وانما جعلها صفة للعلوم فانما هو باعتبار
ملاحظة نفسها الى ملاحظة الادراك معها على ما ترى من ظاهر العبارة قوله في الاغلب قيد ما ذكره بذلك اذ قد يذكر هنا كتب كثير
العلم مباحث متعلقة بالبسيط كما يظهر ذلك للناظر في تلك المباحث وقد نقل عنه قدس سره في حاشية الكتاب في كلام المص
احتمال اخر وهو ان يجعل العلم باقيا على اطلاقه وعمومه ويكون ذكر المعارف من قبيل ذكر الخاص بعد العام لتفصيل ما هذا
كلامه ولا يخفى عليك ان قوله باقيا على اطلاقه وعمومه يشعر بان حمل العلم في عبارة المص على ادراك المركب انما هو من قبيل
تخصيص المعنى العام ببعض افراده لان العلم هنا بمعنى ادراك المركب اصطلاحا كما يفيده لفظ هنا في عبارة الشرح وانما
المراد باطلاقه وعمومه ان العلم في عبارة المص اعم من ان يكون ادراكا للمركب او ادراكا للبسيط قال الشارح يظهر بها القوة
العقلية حقايق الاشياء ظهورها بين يدي الحس بالاضواء ولا يخفى عليك ان الظاهر ان مسائل هذه الفنون الاحكام المتعلقة

ليس هو

دليلا هو

بالاشياء

بالاشياء لا حقايقها ثم لبعض مسائل المنطق الذي هو داخل في تلك الفنون مدخلية بعيدة في ظهور حقايق الاشياء والاولى ان يقال
يظهر بها الاحكام المتعلقة بالاشياء وحقايقها كما يظهر الاشياء بين يدي الحس بالاضواء وتعميم حقايق الاشياء بحيث يندرج
فيها الاحكام المتعلقة بها تعسف قال الشارح ظهورها لا خفاء في ان الظاهر عود ضمير ظهورها الى حقايق الاشياء مع ان انتفاء ظهور
حقايق الاشياء بين يدي الحس بالاضواء ظ وجعل ذكر الضمير عائدا الى الاشياء وان كان مصححا للكلام الا انه خلاف
ما يقتضيه نظم التركيب واعلم ان لفظ واسرارها لا يفيد كثير نفع في عبارة الشارح من حيث المعنى قوله اصلا يتفرع عليه
في كونه اصلا يتفرع عليه تشييد ابواب هذا الكتاب مطالع انوار الكواكب مناقشة ظاهرة قوله موافقا لكلام المتن نقل
عنه قدس سره في الحاشية حيث قال في هذا اشارة الى انا قصدنا ذكر فن المنطق على سبيل الاختصار ونستقل بعده الى العلوم الحقيقية
الحكمية لا ما هو ظاهر الكلام ولا شك في كون ذلك الاعلى قصده منا الموافقة الا ان في جعل قوله كلام المتن اشارة الى تلك العبارة
المنقولة خفاء لا يخفى واعلم ان قول الشارح لان المنطق يشعر بان الطرف الاول ليس الا في القواعد المتعلقة بالمنطق
مع ان ذلك ليس كذلك اذ فيه ما يتعلق بغيره من مباحث المقدمات والالفاظ داخلة في الطرف الاول وسينكشف لك
ما يتعلق بهذا الكلام قال الشارح لان الحكمة علم يبحث عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه لا خفاء في ان قوله اعيان
الموجودات يخرج ما لا يبحث فيه عن احوال الاعيان كالمنطق سواء كان موضوعه المعقولات الثانية على ما هي عليه اهل
التحقيق او المعقولات التصورية والتصديقية وقوله على ما هي عليه اي على الوجه الذي عليه تلك الموجودات على ذلك الوجه
يخرج العلوم العربية وغيرها مما ليس البحث فيه عن الاشياء على ما هي عليه ولا يخفى ان النفوس الانسانية متفاوتة
جلادة وبلادة فاذن قوله بحسب الطاقة الانسانية توجب انضباط وانت خبير بان اعتبار الاعيان في تعريف علم
الحكمة يستلزم خروج علم الحساب والهيئة من الحكمة اذ البحث في الاول انما هو عن العدد الذي هو امر اعتباري وفي الثاني
عن الدوائر الموهومة التي لا وجود لها في الخارج وقد يقال ان العدد مما اثبته الفلاسفة وان اجزاء الافلاك مثلا
الدوائر ظاهر لا يوجب كون البحث عنها حقيقة عن شيء في اعتبار الاعيان في موضوع الحكمة وايضا فكون الحكمة العملية
جزء من الحكمة المعرفة بذلك التعريف محل بحث اذ اكثر القضايا المذكورة في الحكمة العملية مشهورات يتفق عليها الجمهور لمصلحة
لها مدخل في الانتظام فليس البحث فيها عن الاعيان على ما هي عليه على تقدير ان يكون موضوعها الاعيان وقد ينافس
بان تعريف الحكمة يصدق على علم الكلام فلا بد فيه من اعتبار قيد يخرجه عنها واعلم ان بعضهم اعتبر العمل جزء من
الحكمة وانه قد يشوف بخروج النفس الانسانية الى كمالها الممكن بحسب قوتيها النظرية والعملية وقد عرفت تعريفا اخر
يؤدي ذكرها وما يتعلق بها الى التطويل قوله نوعا من الوجود فيه ان البحث عن الوجود الذهني ليس على الوجه المذكور

او دنا ذكره

غير مقصود بالموضوع

الثاني ذو هو

في تعريف الحكمة

بل على ان الاشياء وجودا ذهنيا سواء كان تلك الاشياء موجودة في الخارج او معدومة ممكنة او ممتنعة فلا يكون
البحث عنه بحثا عن احوال الموجود الخارجي قوله عن اقسام الحكمة النظرية في دخول المنطق في الحكمة النظرية المتوقف بالتعريف
المذكور منا قشة اذا اريد بالوجود الماخوذ فيه اعم من الوجود الخارجي والذهني واما اذا اريد به الوجود الخارجي فلا
مناقشة في عدم دخوله فيه قوله بني على هذا القول نقل عنه قدس سره في الحاشية فانه قال ايضا في الحواشي على تحقيق الحق
انا مهد اليك في هذه الاشارات والتنبيهات اصولا وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك
تفريعها وتفصيلها وتبدا من المنطق الا هذا اولا تشكل في ان الحكم بان كلام الشيخ في اشاراته مبني على هذا القول باعتبار
ان الظاهر من قوله مهد اليك في هذه الاشارات والتنبيهات اصولا وجملا من الحكمة ان كل ما يوتى فيهما مقصود
على الحكمة اذ لا يصح ان يقال تلك العبارة على تقدير ان يكون فيهما غير هاف ذاق العبد ذلك وتبدا من المنطق دل
ذلك على ان المنطق من الحكمة اذ معناه بناء على ما ذكره اي ابتديت الحكمة من المنطق واعلم انه قدس سره قد صرح في مواضع
من كتبه بان الوجود اذا اطلق يتبادر منه الوجود الخارجي وسيجي ذكر التصريح منه في هذا الكتاب وبان المعتبر
في التعريفات المعنى المتبادر من اللفظ فيلزم من ذلك ان يكون الوجود في الموجودات محمولا على الموجود الخارجي
فلا يكون المنطق داخلا في الحكمة الموقوفة بالتعريف المذكور ههنا ايضا قوله بانواعها هكذا وجدت عبارة الكتاب
في اكثر النسخ والاولى ان يقول بانواعهما ولو قال بانواعه لكان انسب وقد اختار ذلك في شرح المواقف ان موضوع
الكلام مفهوم المعلوم وحكم بانه لا اسبق له في البحث عما يعرض للشيء لامر اخص ولم يجوز ذلك في هذا الكتاب لم
نظر الى لفه وجه قوله اشياء اي الظاهر ان تلك الاشياء ليس الواجب والجوهر والعرض ولا يلزم ما حكم بعدم جوازه بل يقول ان تلك
الاشياء انضباط تعين بالاشياء المتعددة التي حكم بموضوعيتها وايضا يكون ما ذكره مؤديا الى ان البحث في الحكمة عن
الاعراض الغريبة يقتضي ان يكون كل منها مستقلا بالموضوعية ولا يقتضي ذلك عدم اعتباره في الموضوعية انهم
قالوا ان موضوع قسم الالهي الموجود المطلق من حيث هو موجود واعلم ان ما ذكره من وجوب التقييد على تقدير
موضوعية الاشياء المتعددة للحكمة مع انه تكلف لا ينبغي ان يصار اليه بناء في ان يكون البحث في قسم الامور العامة
عن الاحوال المشتركة الا بتحمل قوله كالوجود عد الوجود من الاحوال التي يبحث عنها في الحكمة مما فيه تامل قوله فهو قسم
الامور العامة في هذه العبارة مسامحة اذ الضمير اما ان يكون راجعا الى البحث او الى ما يبحث عنه وليس شيء منهما قسم
الامور العامة قوله ليست بمسائل اي محمولات اذ قد يطلق المسائل عليها الا ان القضية مما عليه الاصطلاح على ما دل
عليه عبارة الشارح وسيجي في بحث الموضوع ما يدل على اطلاق المسائل على نفس المحمول من حيث الانتساب الى الموضوع

يعني

يعني ان عبارة الشرح تدل على ان المراد بالاحوال المشتركة المحمولات والبحث عن الاحوال المشتركة انما وقع في قسم الامور العامة التي
تسمى عندهم بالفلسفة الاولى او ذكر خلاف ما عليه الى اذ الاحوال المشتركة في ذلك القسم انما هي موضوعات لا محمولات واجيب
بانها طائفتين من الاحوال المشتركة احديهما موضوعات في ذلك القسم والاخرى محمولات فيه فكون الاحوال المشتركة فيه موضوعات
لا ينافي كونها محمولات فيه وانما يكون ذلك كذلك لو كانت الاحوال المشتركة التي وقعت موضوعات فيه بعينها محمولات فيه وليس كذلك
ولا خفاء في انه صفة الشيء عرضا ذاتيا لامر عام مشترك بين الثلثة او بين الاثنين لا يقتضي كونها مشتركة بينهما كذلك اذ
صفة صفة الشيء لا يلزم ان يكون صفة له فضلا عن ان تكون صفة مشتركة بينه وبين غيره كالبوضية والسواد فان البوضية
صفة للسواد الذي هو صفة للجسم مع انها لا تكون صفة للجسم الا ان يقال ليس مبنى ما ذكره على تلك الكلية حتى يقال عليه ما ذكره
بل الامر فيما نحن فيه واقع على الوجه المذكور ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا انما يرد لو لم يكن المراد بالامور العامة التي وقعت
موضوعات المشتقات بل ماخذ الاشتقاق واما اذا كان المراد بها المشتقات فلا بل نقول لو كان المراد بها المشتقات
لم يرد ما ذكره قدس سره بقوله وانت تعلم اذ ما صدق عليه تلك المشتقات موجود خارجي اذ مدار كون الموضوع موجودا
خارجيا اي هو على ما صدق عليه عنوان الموضوع لا على نفس العنوان كما في سائر الاقسام من الحكمة نعم يرد ذلك وجه
ورود لو كان المراد بها ماخذ الاشتقاق فيقال ليس كل ما صدق عليه تلك المشتقات موجودا فان ما صدق عليه
الممكن قد يكون معدوما وكذا الحال في الواحد والكثير والعلة والمعلول وغير ذلك من الامور العامة التي تشمل غير الموجودات
اذ لا يعتبر في الشمول للثلثة عدم الشمول لغيرها ولذا لا يعتبر في الشمول للجوهر والعرض من الموجودات عدم الشمول للمعدومات
كالامكان قوله فتكون اي الاعراض الذاتية العارضة للامور العامة التي هي موضوعات مشتركة بينها اي مثل الامور العامة
التي هي موضوعات في اصل الاشتراك وليس المراد بالمماثلة بينهما بالاشتراك ان تكون شمول كل منهما مثل شمول ما هو
موضوع منها اذ قد يكون المحمول اعم من الموضوع على تقدير ان يجوز البحث عن العارض للشيء لامر اعم منه واعلم ان المراد
بالاحوال المشتركة في عبارة الشرح الغير المقسمة للاحوال المختصة ما هو محمولات على الامور العامة لا ما هو موضوعات اذ
لو كان المراد بها الموضوعات لم يكن كلام الشارح منتظما على نسق واحد فتامل قوله هنا كما في الامور العامة لاحكم وانه
الحكم بان الامور العامة في نفسها محمولات الاعيان خلاف ما يظهر في تلك المباحث ولا يلتبس على ذي فطرة سليمة
ان كون تلك الامور محمولات للاعيان يستلزم كون الامور العامة موجودات خارجية اذا كان المراد
بحملها عليها حمل المواطاة على ما هو الظاهر من اطلاق الحمل فلا يلزم من كون الامور العامة موضوعات
للامور العامة الاخرى ان يكون البحث عنها بحثا عن غير الاعيان فتبين كلامه السابق واللاحق نوع

ان ح

لم يظهر لي

الثانية م

الثانوية م

مدافعة نعم لو كان المراد بحمله عليها حمل الاشتقاق فلم يلزم ذلك قوله امامطلقا لاخفاء في انه لا يتحقق بين الموجودات الثلثة اي الواجب
والجوهر والعرض ولا بين الاثنين منها جزء مشترك لا حملي ولا غير حملي فعلى هذا البيت قوله امامطلقا واما على القول الحق على ما ينبغي
على انه في قوله او على القول متعلقه اخرى الا ان ينبني الكلام على التوزيع فيستقيم وبحث الموضوع حال المحمولات العامة المتقيد
بالخصها بالموضوع قوله لعمومها والعام اولى بالتقديم اذ الواقع الترتيب بين العام والخاص لما بين في تقديم العام على الخاص في
الاقوال الشارحة قوله وكون مباديه قد يقال انما مبادي تصديقية والظاهر ان لا يكون هناك مبادي تصورية والحكم
سائر الاقسام في قوله على اكثر الاقسام اريد به ما يشمل الالهي فالمناسب الحمل على الاستخدام قوله وتقديم الجواهر لا خفاء
في ان هذا الحكم غير مطابق لترتيب الكتاب اذ الاعراض تقدم فيه على الجواهر والذي حكم قدس سره عليه قول المص في هذا
المقام سهو والثالث في الجواهر خاصة والثالث في الاعراض خاصة من غير ملاحظة ترتيب الكتاب على ان ما ذكره
في بيان المدعي المذكور لو تم لافاد تقديم الالهي على ما فرغنه الا انه لا حصر في تقديم البعض على البعض توقف وجود ما
في نفس الامر وفي تقديم البعض على البعض الآخر توقفا عليه استدلاليا رعاية لتقسيم التوقف في ترتيب ابواب الكتاب
قوله التي وجودها بالآلة كذا في انما صنف للموجودات لصنف الاحوال فافادت كون موضوع قسم الحكمة العملية الاعمال
لا النفس الناطقة الانسانية ولهذا فائدة سيظهر عن قريب قوله لكن المذكور اي ذكر صريحا لبيانها في ما ذكره في
بحث حمل قوله ان الخطبة على مراتب القوة النظرية والعملية قوله لان القوة العاقلة اشرف قد ذكر قدس سره في تطبيق
القوانين على مراتب القوة النظرية والعملية ان المرتبة التي هي الكمال من مراتب القوة العملية اكمل واقوى من مراتب
القوة النظرية وذلك يقتضي اشرفية القوة العملية على القوة النظرية الا ان يقال لا امتناع في اشرفية كل من
الامرين من الآخر من وجه والقول بان الاكملية لا يفيد الاشرفية وما يستفاد من عبارته الاولى هو
الاكملية فلا مخالفة بين كلاميه السابق واللاحق مما لا يلتفت اليه وما يقال ان الاكملية في مراتب القوة
العملية اثر القوة النظرية كلام لا محصل له قوله اذا انقطع لا خفاء في ان ظاهر هذا الحكم غير مطابق للواقع
بناء على ان النفس الناطقة كانت متحلية بالصور القدسية ومتخلية عن الرذائل الانسية بواسطة القوة
العملية والتحلي والتخلي اثران باقيان ببقائها والقول بان المراد بالاثر الذي حكم بانقطاعه هو الاثر
بلا واسطة وما ذكر من الاثرين انما هو بواسطة ذلك الاثر لا يجدي كثير نفع في اثبات اصل المدعى قوله بالنسبة
الى المعارف الالهية لا شبهة في ان المعارف الالهية والكمالات القدسية من شوائب الشكوك والشبه حاصلة
بواسطة القوة العملية بل قد علم مما فصل في بحث حمل قوله ان الخطبة على مراتب القوتين ان المعارف الحاصلة

بواسطة القوة العملية اقدس من المعارف الحاصلة بواسطة القوة النظرية وان المعارف الحاصلة بواسطة القوة النظرية
والعملية متفرعة على الاعمال اما في القوة العملية فظ واما في القوة النظرية فلان المعارف المعتد بها هناك انما هي
المعارف النظرية وهي لا تحصل الا بالانظار الجزئية التي هي اعمال غاية ما في الباب انها ليست باعمال الجوارح كما في القوة
العملية في الاغلب والعمل من حيث هو عمل سواء كان عمل الجوارح او عمل النفس حكمه واحد قوله الجهل البسيط لفظ الجهل
يطلق على معنيين احدهما عدم حصول الصورة الحاصلة عند العقل ويقابل العلم بمعنى حصول الصورة الحاصلة عنده
تقابل العدم والملكة وتقييد الجهل بذلك المعنى احترازا عن الجهل بالمعنى الآخر وتعيين ما هو المراد من الاطلاق وقيد ذكر
بالمركب كما قيد العين بالجارية للاحتراز عن سائر معانيه وتعيين ما هو الحق من الاطلاق وثانيهما الاعتقاد الجازم
الذي لا يطابق الواقع وهو قسيم من العلم بمعنى الصورة الحاصلة ويقابل العلم بمعنى اليقين تقابل التضاد وقيل
قيد ذلك بالمركب لتمييز هذا المعنى عن المعنى الآخر للجهل واما كونه مركبا فباعتبار ان من يعتقد ذلك الاعتقاد فقد اعتقد
انه مطابق للواقع فهناك اعتقادان لا يطابقان الواقع قوله والاعدام يعني انه لا تمييز في طبيعة العدم المطلق
بل التمييز انما هو في جزئياته وذلك يتفرع على تمييز ما اضيف اليه اعني الموجودات الحاصلة فتمييز عدم الصورة الحاصلة
التي هي الجهل البسيط انما هو بواسطة تميز الصورة الحاصلة العقلية فكما ان الصورة التصورية ممتاز عن
الصورة التصديقية كذلك عدم الصورة التصورية ممتاز عن عدم الصورة التصديقية وكما ان المعلوم
بالصورة الاولى ممتاز عن المعلوم بالصورة الثانية كذلك المجهول بالصورة الاولى ممتاز عن المجهول بالصورة
الثانية وبذلك قسم الشارح المجهول باعتبار التصور والتصديق لا قسمين دار عليهما تقسيم المنطق الى قسمين
قوله او يطلب التصديق بما يجب فيهما من نفي واثبات لفظ ما التي اريد بها متعلق التصديق هو عبارة
عن النسبة التي كانت هي مجهولة بالحقيقة في المجهول التصديقي والنفي والاثبات بمعنى المنفي والمثبتة من
بيان لما يجب فيهما ولا يصح حمل النفي والاثبات على ما هو المتبادر منهما على تقدير كون لفظ من بيانا لما يجب
فيهما نعم له وجه على تقدير ان يكون قوله من نفي واثبات لتفصيل التصديق بما يجب فيهما فتامل قوله كان
ادراكه تصديقيا والظاهر ان لفظ او في الموضعين بمعنى كلما اذ المقصود بيان التوزيعين للمجهول التصوري والمجهول
التصديقي ولا تصور ذلك الا بعد الكلية ولا شك في عدم مطابقة الحكمين المذكورتين لما في نفس الامر
لان امرا واحدا قد يكون مجهولا تصوريا ومجهولا تصديقيا ويمكن ان يدفع ذلك بان المراد تفسير المجهول
التصوري من حيث هو مجهول تصوري وتفسير المجهول التصديقي من حيث هو مجهول تصديقي قوله او المنط

٨

نقل عنه قدس سره برجوع الضمير الى الطرف الاول وهو المناسب لمتن الكتاب فانه قال الطرف الثاني اربعة اقسام
ثم قال الطرف الاول في المنطق وهو قسمان وبرجوعه الى المنطق اقرب الى قول الشارح ولما كانت الحاجة اليه ويتجه عليه
انه يلزم حينئذ بجعل المقدمات جزء من المنطق الى اخر كلامه ولا شك في ان جعل المص المقسم الى الاقسام الاربعة
الطرف الثاني يقتضي ان يعود الضمير في قوله وهو قسمان الى الطرف الاول لا الى المنطق اذ ذكره يفيد ان المص
في صدد تقسيم كل من الطرفين فالمناسب لمتن الكتاب ان يعود ضمير حصره في عبارة الشارح الى الطرف
الاول لا الى المنطق بناء على ما فصلناه وقد يقال ان ما ذكره قدس سره في قول الشارح من ان ذلك يقتضي ان يكون ضمير
حصره راجعا الى المنطق انما يسلم لو كان الضمير في قوله اليه راجعا الى المنطق ولا بعد في عوده الى الطرف الاول
في المنطق واما قوله ويتجه عليه اي على الشارح رح اذا كان ذلك الضمير راجعا الى المنطق فلان الشارح قال بعد
هذه الشرطية وبوب القسم الاول على ابواب تسعة ولا شك في ان هذا القول بعد تلك الشرطية المشتملة على ذكر
الضمير الراجع الى المنطق يستلزم جعل المقدمات جزء من المنطق واما فائدة قوله بحسب الظاهر فقد قيل انه مبني
على انه يجوز ان يكون ضمير حصره راجعا الى الطرف الاول الكائن في المنطق الا انه خلاف الظاهر وانت تعلم بان
قوله حينئذ بعد قوله ويتجه عليه يدفع ما قيل اذ المتوجه ان ذلك الاتي على الشارح على تقدير رجوع ضمير حصره الى المنطق
وجواز عود ذلك الضمير الى الطرف الاول الكائن في المنطق على تقدير رجوعه الى المنطق مما لا وجه له ولو حمل كلام
هذا القائل على ان المراد انه يجوز ان يراد بالمنطق الطرف الاول الكائن في المنطق مما لا يحتمله عبارته وانظر
ان المراد بقوله بحسب الظاهر ان الاتي المذكور على تقدير كون الضمير راجعا الى المنطق بناء على جواز ان يراد بالمنطق
ما يندرج فيه المقدمات او يحمل القسم الاول في قول الشارح وبوب القسم الاول على ابواب الا ان كلا منهما
خلاف الظاهر واعلم ان ايراد الاعتراض على تقدير رجوع تلك الضمير الى المنطق على ما يقتضيه عبارة الشارح
والاعراض عن ايراد الاعتراض على تقدير رجوعه الى الطرف الاول على ما يقتضيه متن الكتاب يدل على انه لا يرد
على تقدير رجوعه الى الطرف الاول شيء مع ان ذلك ليس كذلك اذ يرد عليه عدم صحة قول المص الاول في
اكتساب التصورات على اشتمال القسم الاول على ذكر التقدير على المقدمات التي ليست لاكتساب التصورات
وليس هذه المناقشة مما اشار اليه الشارح بقوله وكان الانسب فتامل قوله فالمكتسب هو المجهول من جهة التصور
فيه ان اكتساب المجهول لا يتصور الا بتحصيل علم متعلق به اذ لو لم يتعلق به بعد الاكتساب لم يكن المجهول مكتسبا
فيلزم تحصيل الحاصل بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة على ان ما ذكره لو تم لافاد عدم صحة قولنا

حصل العلم ولم يحصل العلم اذ الاول يستلزم حصول الحاصل والثاني اجتماع النقيضين واعلم ان العلم ليس الا ذات
الصورة المتعلقة بالاشياء التي بها ينكشف تلك الاشياء عند العقل الا ان تعلقها بها متوقف على حصولها عند العقل
توقف الشيء على الشرط لا توقف الكل على الجزء فليس في كونه معتبرا في ماهية تلك الصورة نعم اعتبر ما هو شرط لتعلقها بها
في مفهوم العلم الذي لا يستلزم الا افادة فلا يلزم محذور ولو لم يتبع التغيير بما ذكره قوله عبارة في العبارة مناقشة ظاهرة
قوله وايضا الظاهر ان قوله في التصورات الخ مدعى مركب من جزئين احدهما اصل التغيير والثاني ولو نازع فيهما اعتبار
تلك الخصوصية فيه وما ذكره قدس سره اولا انما هو لاثبات اصل الثاني ويدل على عدم البقاء على الظاهر وما ذكره ثانيا
بقوله وايضا الخ ليس الا لافادة تلك الخصوصية قوله وايضا ليس على ما ينبغي اذ الاولى في ذلك ان المحقق بالاثبات
في الصورتين حكم واحد على ما هو الشيء من استعمال هذه العبارة في امثال هذه المقامات مع ان ذلك ليس
كذلك فتامل قوله الا بان يقال الظاهر وذلك يؤدي الى التطويل بخلاف ما اختاره الشارح في التغيير فانه عري عنه
مع افادته الاختصار وفي ذلك الحصر المستفاد من قوله الا ان يقال مناقشة اذ يمكن بيان الاختصار بطريق
اخر بان يقال تلك الصورة الغير الحاصلة اما ان يكون بحيث اذا حصلت كانت ادراكا لوقوع النسبة او
لا وقوعها على سبيل الاذعان اولا والاول التصديق الغير الحاصل والثاني التصور الغير الحاصل قوله ما عرفت
اي من ان الاعدام انما يعتبر علمها بملكاتها ولا يتعقل الا بانتفاء ما قوله لما عرفت دليل على تنزيع قوله فكذا الحال
على ما قبله قوله اشارة كما خفي في ان لفظ هيهنا لا يكون الا للاشارة ان للمقدمة معنى اخر واما كونها اشارة
الى ان لها معنيين مخصوصين بتلك الخصوصية فيما للمناقشة فيه مجال والقول بان تلك الاشارة انما هي
للعاقل العالم بما اشار اليه لا للكل اذ مطلق كلام لا الجاهل له فلا يليق ان يصدر من العاقل العالم وكان نبه
في ان احد المعنيين احد المعنيين فلا يتجه ان ما ذكره قدس سره ثلثة معان لا معنيان قوله او الحجة قد يقال
يحتمل ان يكون مبني الترديد على التردد والواقع منه قدس سره في معنى المقدمة الناشي من عباراتهم الدالة
بعضها الى انها مايلة قضية جعلت جزء القياس وبعضها الى انها قضية جعلت جزء الحجة الشاملة له و
لتقسيم وان يكون على الاختلاف الواقع بينهم في معناها على ما هو الشيء من امثال هذه العبارات
في موارد الاستعمال الا ان كلام الشيخ الرئيس في اشاراته حيث قال اذا اوردت القضايا في مثل هذه الحجج
الذي يسمى قياسا او استقراء او تمثيلا سميت مقدمات فالمقدمة قضية جعلت جزء قياس او حجة لا يلايم
ذكره وقد رد بعضهم كلام الشيخ بالاسمي ولا يخفى من جوهر قوله وكان هذا المال كان المعنى المتبادر من العبارة

المذكورة مما لا يشمل مواد الادلة اذ هي مما يتوقف عليه صحة اصل الدليل لا صحته ولكن لا ينتقض الفعل منها ان
يحملها على ما يشملها بواسطة ان صحة الدليل تتوقف على الدليل المتوقف على مواده فتتوقف عليها بالواسطة
لم يجزم قدس سره بالاعمية ولا يخفى عليك ان ابن على المعنى الثاني احد المعنيين المذكورين ولا فكر في ان
المعنى الثاني الذي حكم عليه ذلك الحكم غير مختص بالقياس لا احدهما بخصوصه فالمراد من الثاني في عبارته
احدهما مطلق واعلم انه قدس سره قال في حاشية شرح الرسالة في بيان فائدة تقييد قول الشارح بقوله ههنا
ان المقدمة في مباحث القياس تطلق على قضية جعلت جزء قياس او حجة وقد تطلق ويراد به ما يتوقف
عليه الدليل ثم فرع عليه بقوله فيتناول مقدمات الادلة وشرائطها فقد جزم ههنا كما باعمية المعنى الثاني
عن المعنى الاول ولم يجزم ههنا والظاهر ان ذلك دائر على اشتمال المعنى الثاني على لفظ صحة الدليل ههنا وعدم
اشتمال المعنى الثاني ههنا كما عليه قوله والا الدار اي لزم الدور لان العلم بذلك الجزء الذي فرض انه مقدمة يتوقف على
الشروع فيه وليس الشروع فيه الا الشروع في العلم والمفروض ان الشروع في العلم يتوقف على المقدمة اي على العلم
بها التي فرض على انها جزء العلم فنقول الشروع في العلم يتوقف على العلم بالمقدمة والعلم بالمقدمة يتوقف على
الشروع فيه بناء على ما ذكر ولا خفاء في ان ما ذكر من الدور على تقدير ان يكون المقدمة المعلومة لا العلم مع انه
قد يجعل المقدمة نفس العلم لا المعلوم ويمكن ان يقال انه عبر عن توقف الشيء على نفسه اللازم على التقدير المذكور
بالدور بناء على انه لازمه قوله ثم الضروري الظاهر ان المراد به ثم الواجب لكل شارع في شروعه الذي هو الفعل الاختياري
وحمل الضروري في عبارته على معنى البديهي اي يصح لو كان توقف الشروع على تصور العلم بوجه ما وعلى التصديق
بفائدة ما بديهيان وعلى تقدير ان نسلم الاول لا نسلم الثاني وايضا على تقدير ان يكون المراد بالضروري
البديهي لا يلتئم قوله واما تصوره برسمه الخ مع ما قبله مثل الالتيام معه على تقدير ان يكون الضروري بمعنى
الواجب وهو ضروري ولا يخفى عليك ان حق العبارة ان يقول بدل قوله توقفه تصور العلم بوجه ما
والتصديق بفائدة ما يترتب عليه اذ لا يصح الحمل بينه وبين الضروري الا به بخلاف الحمل الثاني فانه مما لا خفاء
في صحته ثم انه لا شبهة في جعل الشروع فعلا اختياريا انما يلايم ان يكون تصوره بوجه ما والتصديق بفائدة
مقدمة لا يتوقف لا تصور العلم بوجه ما والتصديق بفائدة يترتب عليه اذ هي من مبادي الافعال الاختيارية
الا انه لم يفرق بين تصور الشروع الذي هو فعل اختياري بوجه ما والتصديق بفائدة يترتب عليه وتصور
العلم بوجه ما والتصديق بفائدة يترتب عليه وايضا لو كان الشروع في شيء فعلا اختياريا يستدعي تقدم

على ما يستدعيه سياق كلامه لزم ترتب مقدمات وشروعات غير متناهية بيتين اولا يتحقق جعل الشيء مقدمة
بدون الشروع فيه على ما اشار اليه فيما سبق واعلم ان ههنا مقدمتين خفيتين انا دا جتماعهما ان الشروع
في العلم لا يتوقف على تصوره بوجه ما احدهما ان تصور مسئلة بوجه من علم لا يستلزم ان يكون تصورا
لذلك العلم بل لا يستلزم صحة كون ذلك العلم متصورا بذلك الوجه وكيف وقد يكون وجه مسئلة من علم امرا غير صادق على ذلك
العلم ولا يتصور تصور شيء بما لا يصدق عليه وثانيهما ان الشروع في مسئلة من علم عين الشروع في ذلك العلم فاذا
تصور مسئلة من علم بوجه غير صادق عليه وشرع فيها تحقق الشروع في ذلك العلم مع انه لم يتصور قبل الشروع فيه بوجه
من الوجوه والقول بان الشروع في مسئلة من علم انما يكون شروعا في ذلك اذا كان الشروع في تلك المسئلة لتحصيل
ذلك العلم وذلك لا يتصور بدون تصور العلم الذي كانت تلك المسئلة مسئلة منه فلا يتحقق الشروع في العلم بدون
تصوره بوجه ما مما لا ينبغي فيه مجال ومما يليق ان يشار اليه في هذا المقام انه يمكن ان يحصل كل مسئلة هي مسئلة
من علم مخصوص بتلك المسئلة من غير قصد تحصيل ذلك العلم نعم واذا حصل كل واحدة من مسائله المتصور بوجوهها
المختصة بكل واحدة منها بمسئلة حصل ذلك العلم بدون تصوره بوجه ما وهذا الايراد لا يتوقف على ان الشروع
في ابن عين الشروع في الكل ولكن ان يتفصى عن هذا الاشكال بوجهين بعد التامل الصادق والتدبر اللايق
قوله وكذلك مباحث الالفاظ لا خفاء في ان الاستفادة والافادة انما يحصلان بالعلم بالالفاظ التي وقع بها
التخاطب والمعاني المقصودة وكونها مستعملة فيها ولا دخل لما هو مذكور في الكتب المنطقية من المباحث المتعلقة
بالالفاظ في ذلك الحصول فانه لا دخل في حصول استفادة المسائل المنطقية وافادتها انما هو العلم بمعنى الكلي
والجزئي والذاتي والعرضي والجنس والفصل والحد والرسم والقضية والشرطية والحملية والقياس والاستقراء
والتمثيل وغير ذلك من المصطلحات المتعلقة بالمعلومات التصورية والتصديقية لا العلم بمباحث الالفاظ
المذكورة في مباحث الكتب الميزانية قوله فعقوله متفرع على قوله واما تصوره برسمه الخ لظهور ان الامور الاربعة
مذكورة في هذا الكتاب مع ظهور ملاحظة قيد بها قوله فان هذه الامور الظاهر انه دليل للارادة المذكورة
مع ان ما يتفرع عليه قوله فعقوله مع ما ذكرنا انه كاف لتلك الارادة على انه مجرد كون الامور الاربعة موجبة
للبصيرة غير موجبة لتلك الارادة وانما يكون موجبة لها لو افاد ان البصيرة لا تتحقق بدون تلك الامور
الاربعة والايجاب لا يوجب ذلك ولا شك في ان هذه المنافقة انما يرد على تقدير ان يكون ذلك دليلا لتوقف
الشروع على وجه البصيرة على الامور الاربعة ايضا مع ان ذلك خلاف ما يقتضيه سياق الكلام قوله ولا بد من

بهذا جواب عما اورده المحقق التفتازاني في شرحه للرسالة الشمسية على الشارح حيث عرف المقدمة بما يتوقف عليه الشروع من انه ان اريد بتوقف الشروع عليه انه لا يمكن الشروع بدونه فهو بين البطلان اذ كثيرا ما يحصل العلوم بدون الامور المذكورة وان اريد توقف الشروع على سبيل البصيرة بمعنى انه لا يمكن الشروع على وجه البصيرة بدونها فيرد عليه ان البصيرة ليست معنى محصلا مضبوطا يقتضي الانحصار فيما ذكروه من المقدمة بل هو معنى يمكن ان يحصل بغير ما ذكروه وتفصيل الجواب في هذا المقام على وجه يتضح به المرام انا نختار الشق الثاني من الترديد المذكور على ما اشار اليه بقوله فعوده ما يتوقف عليه الشروع الخ الا انه لا ندعي ان المقدمة منحصرة في تلك الامور بالبرهان ولا ان البصيرة منحصرة في مرتبة ولا مضبوطة بحيث لا يخرج عنها شيء بالبرهان حتى لا يفيد ما لا يغاير الامور المذكورة بل الحق مما ذكره الش توجيه ما ذكروه في اوائل الكتب الميزانية واظهار فائدة ما لا يظهر فائدته من الامور الثلثة كما ذكره الكاتبي او الامور الاربعة كما ذكره صاحب المطالع اذ جعل مباحث الالفاظ داخلة في المقدمة بخلاف الكاتبي فانه لم يعدها منها على وجه المطابقة الكافية في امثاله بهذه المقدمات التي ليس الحق منها انها مسائل علمية بل ليس الغرض الا بيان فائدة ما لا يظهر فائدته فلا يرد عليه ما ذكره المحقق ولا يخفى عليك ان ما ذكره قدس سره في محاذاة ما اورده المحقق على الشارح انما يجدي نفعا لو عرف الش المقدمة بما يوجب بصيرة في الشروع لا بما يتوقف الشروع عليه على وجه البصيرة وهو ظ بالتامل الصادق وربما يقال المرج من قوله ولا برهان الخ انه لم يقصد بتعريف المقدمة بما يتوقف عليه الشروع على وجه البصيرة مفهومه الصريح المتبادر منه اذ يستلزم ذلك الانحصار في المذكورين على وجه القطع مع انه لا برهان لنا عليهما مع انتفاء كونهما معلومين بالضرورة وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم بل قصد به ما يوجب وايجاب الامور الثلثة او الاربعة البصيرة لا ينافي ايجاب غيرها اياها بناء على انه لم يثبت شيء منهما لا بالبرهان ولا بالضرورة ولا شبهة في ان ذلك الجواب وان كان دافعا لما اورده المحقق على الش الا ان ذكر ليس مما ينساق العقل اليه مما اعتبره الش رح ولا خفاء في ان المراد بقوله ولا برهان الخ اذا كان ما ذكرتم يرد بعض او رد على قوله فان هذه الامور موجبة لها قوله لمن يطلع يتبادر منه انه لم يطلع احد على خامس يوجب ازديادا في البصيرة وذكر ما ينافيه على تقدير قولهم لما سموه رؤسا ثمانية قوله فقد يرى ان المراد بما ذكره الش في تعريف المقدمة ليس ما هو متبادر منه بل امر اخر ما يرد عليه شيء على ما فصلنا فكن على بصيرة ولا تكن من الخابطين خبط عشواء بحمل ذلك التعريف على غير



ماهو الحق من ذلك التعريف عما ذكرنا قوله في توقف القسم الثاني ظ العبارة يفيد ان توقف القسم الثاني على كل من المقدمات والقسم الاول لما يشترك فيه القسم الاول في المقدمات وليس كذلك بل الحق ان المقدمات والقسم الاول يشتركان في توقف القسم الثاني بمعنى ان كل واحد منهما موقوف عليه للقسم الثاني وهذا المعنى لا يستفاد من تلك العبارة الا بتاويل ركيك على ما ارتكبه بعضهم قوله لتوقف التصديق على التصور وربما كان ذلك التصور الذي يتوقف عليه التصديق نظريا فيتوقف الكتاب على بيان احوال المعلومات التصورية التي تتبين في القسم الاول ولا شك في اشتمال القسم الثاني على تصديق كذلك فيلزم توقف القسم الثاني على القسم الاول بالواسطة على هذا الوجه وهذا اغير ما قيل في وجه تقديم مباحث القول الشارح على مباحث الحجة على ما سيأتي ولما كان توقف القسم الثاني على المقدمات غير محتاج الى البيان لم يتعرض له قال الش العلم اما نظرية وفائدة هذا القسم سيظهر من قوله هو ضم قيود متباينة او متخالفة الى طبيعة المقسم الذي هو ذلك الكلي ليحصل بواسطة انضمام كل منهما اليه قسم هو المجموع المركب منهما لا من تقسيم الكلي الذي هو تفصيله وتحليله الى اجزائه فالاولى ان يقال العلم اما نظرية الخ وحمله على تقسيم الكل الى اجزائه يحتاج الى التكلف بعيد وقد يقال ادخال الالف واللام في الجمع يبطل معنى الجمعية فيرجع ما ذكره الش الى قولنا العلم اما نظري الخ ولا شبهة عليك ان تقسيم الكلي الى الجزئيات يقتضي تحقق معنى مشترك بينهما وذلك ليس بمتحقق فيما نحن فيه اذ ليس للعلم المدون المطلق الذي يقصد بهيهنا تقسيمه الى قسمية معنى كلي بحيث يندرج فيه جميع العلوم المدونة وان امكن اعتباره وربما يقال في هذا المقام تحقق واسطة بين القسمين بان يكون بعض معلوماته علمية نظرية بالمعنى المرج هيهنا وبعض معلوماته عملية بالمعنى الذي يقصد بهيهنا كالكلام على راي من قال المنطق جزء منه فانه ليس شيئا من القسمين المذكورين لتركبه منهما وكالحكمة على تقدير ان لا يوخذ في تعريفها الاعيان اذ المنطق على هذا التقدير جزء منها وهو آلي عملي وسائر اجزائها ليس كذلك ولا يبعد دفع ذلك بان يجعل احد القسمين رفعا للآخر بكل المقسم الاخير قوله تنبيها يحتمل ان يكون ذلك التنبيه اعتراضا على من اعتقد كون القسمين المذكورين متغايرين ذاتا وان يكون تحقيقا على تقدير اعتقاد عدم التغاير بينهما يجب المال قوله لا بد ان يكون الخ فيه بحث للمناقشة اذ يجوز ان يكون علم في حد ذاته آلة لتحصيل غيره من غير ان يكون كيفية ذلك التحصيل معلومة منه بل لا يكون المعلوم الا نفس تحصيل غيره بدون الكيفية الا ان يقال ليس لنا علم يعلم منه تحصيل الغير بدون معلومية كيفيته قوله اما ذهني الظ ان المراد بالعمل الذهني ما يكون الذهن مستقلا

في حصوله ولا يكون للخوارج مدخل فيه بخلاف العمل الخارجي فانه ما يكون للخوارج مدخل في حصوله وليس المراد بالعمل الذهني
العمل الموجود في الذهن دون الخارج وبالعمل الخارجي ما وجد فيه قوله ليس وجودها بقدرتنا اشعر فيه بان
وجودها لا يكون الا عقليا فوجودها العقلي انما هو بقدرتنا واختيارنا اذ لنا ان نتعقلها وان نترك تعقلها و
لو كان المراد بالوجود المعتبر في قسم الحكمة الوجود الخارجي لم يرد ما ذكرنا لكن تعريف الحكمة بانه ما يبحث فيه عن
الموجودات التي لم يكن وجودها بقدرتنا واختيارنا يشعر بان كلا ما يبحث عنه فيها يكون له وجود خارجي لكن
لا يكون وجوده مقدور البشر فيلزم ان يكون المنطق على تقدير دخوله في الحكمة النظرية اذا حذف قيد الاعيان خارجا عنه
الحكم على ما سبق [illegible] ليس كذلك ولو كان المراد بالوجود المعتبر فيها مطلق الوجود الشامل للخارجي والذهني ورد
الاشكال من وجه آخر فتامل قوله ومن هذا البحث جواب لما عسى ان يتوهم مما سبق من ان البحث فيه اذا كان عن المعقولات
الثانية لم يكن له تعلق بكيفية عمل بناء على ان ذكر يفيد كون موضوع العمل لا المعقولات الثانية ولا شك
في انه لا بد من ملاحظة مقدمة اعني قولنا ولا يلزم من ذلك ان يكون موضوع العمل لا المعقولات الثانية في نظم الكلام
حتى ينتظم قوله اذ ليس يجب بما قبله قوله كما في الحكمة العملية يحتمل ان يكون مثالا للمنفي والمنفي وعلى الاول يكون المعنى ولا يجب
لعلم من تعلق علم بكيفية ان يكون موضوعه العمل كما ان الامر في الحكمة العملية كذلك فانه يعلم منها كيفية العمل مع ان موضوعها
الانسان وليس بعمل بناء على ان موضوعها النفس الناطقة من حيث انها تصدر عنها الافعال والاخلاق الممدوحة والمذمومة
لا الاعمال وعلى الثاني يكون المعنى انه يجب من تعلق علم بكيفية ان يكون موضوعه العمل كما ان الحال في الحكمة العملية
العلم كذلك فان موضوعها العمل وقد مال بعض الافاضل الى ان المراد منه الاول ليطابق كلامه على ما حققه المحققون من ان
موضوع الحكمة العملية النفس الناطقة الانسانية من الجهة المذكورة الآن ما اختاره قدس سره في تعريف الحكمة العملية
انها التي تبحث فيها عما يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا يفيد ان المختار عنده في موضوعها العمل لا النفس الناطقة
بناء على ان موضوع الحكمة العملية اذا كان النفس الناطقة على ما عليه المحققون لم يكن لتعريفها بانها التي
تبحث فيها عما يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا وجه وقد يقال ذكر كذلك اذا كان لفظ ما في قوله عما عبارة
عن الموضوع على ما هو المتعارف الشايع بعد البحث الداخل لفظ عن واما اذا كان عبارة عن المحمول فلا وبعضهم
في هذا المقام كلمات شتى ليس في نقلها الا الاطناب قوله كالمنطق اخراجا عن القسمين لخروجه عن المقسم الذي
هو الحكمة اذ لا يبحث فيه عن الاعيان بل عن المعقولات الثانية التي ليست باعيان ولا خفاء في ان اعتبار
ذلك القيد في تعريف الحكمة كما يخرج المنطق عنها يخرج غيره من الاقسام اعني علم الحساب اذ يبحث فيه عن العدد

دخوله م

مع ان ذلكم

لا فائدة ح

يخرج ح

الذي

الذي ليس له وجود عيني وقد اشرنا اليه فيما سبق مع ما يتعلق به واعلم ان تقسيم الحكمة الى النظرية والعملية انما هو تقسيم
الكل الى الاجزاء لا تقسيم الكلي الى الجزئيات بخلاف تقسيم العلم الى النظري والعملي فانه تقسيم الكلي الى الجزئيات وذكر ما يناسب
التعاب تامل قال الش وغاية العلوم الغير الالية حصولها انفسها يريد بالغاية في هذا الموضع الغاية الذاتية
التي قصدها المخترع الواضع لا الغاية التي كانت حاملة للشارع على الشروع والا لم يصح ما ذكره الش من الحكمين
اذ يصح ان يكون الباعث للشارع على الشروع في العلوم الغير الالية امرا زائدا على انفسها وفي العلوم الالية
حصولها انفسها ويؤيد ما ذكرنا قوله لانها في حد ذاتها مقصودة بذواتها قوله غاية الشيء فيه ان الحكم بكون الغاية
مطلقا علة محل مناقشة بل الغاية انما يكون علة اذا كان باعثا للاقدام على الفعل والتقييد بذلك ههنا غير نافع
فيما سيق الكلام لاجله ودفعه على تقدير ان يكون المراد بها الغاية ظ قوله قلنا الغاية ولم يلتفت قدس سره ههنا
في هذا المقام في الجواب الى تقدير التحصيل في نظم كلام الش لئلا يلزم ذلك المحذور اذ غاية ما يلزم بعد ذلك التقدير
كون الغاية علة للتحصيل لا للعلوم انفسها ولا يخفى ان كون الغاية علة للمعلول المحصل لا يتفاوت التحصيل المحصل
بتقدير التحصيل وعدمه في نظم الكلام فافهم ذلك وقد يقال في الجواب ان المحق ما ذكره الش رح نفي الغاية
من هذا القسم على طريقة تاكيد المدح بما يشبه الذم يعني انه ليس لهذا القسم غاية اذ لو كان له غاية لم يكن الا
نفسها مع ان ذلك محال ثم يثبت بطلانه وقد يؤيد كون ذلك مراد الش رح بقوله فيما سيأتي ولما كان المنطق علة
آلية كان له غاية من غير تقييد بشيء اذ فيه اشعار بان الغاية عن القسم منتفية ولا يخفى بعد هذا الكلام
واعلم ان للغاية صفات اخر غير العلية كحكم الشيخ بها لجميع افراد الغاية ولا يتحقق فيما نحن فيه مثل كونها خارجة
عن ذي الغاية وكونها مرتبة عليه والجواب المذكور يكون عن الاول دون الثاني وايضا انهم قالوا ان الغاية
بحسب وجودها العقلي متقدمة على ذي الغاية ومتاخرة عنه بحسب وجودها الاصلي وذلك مفقود فيما كان غاية الشيء
نفسه ولبعض الفضلاء ههنا ابحاث غير نفيسة لا يليق ان ينقل قوله في الموجودات الا ولما ان يقال هذا انما يتم
لو كان العلوم من الامور الخارجية وليس كذلك فانها موجودات ذهنية آه وما ذكره مشعر بان الموجودات
الخارجية لها غاية هي نفس تلك الموجودات يكون باعتبار علة لها باعتبار آخر وان ذلك ليس كذلك ويمكن
ان يقال المحق ما ذكره ان ذلك انما يتم في الموجودات الخارجية لو كان لها غاية بتلك المثابة وليس كذلك
قوله لكونها صورا عقلية بهذه العبارة تفيد ان المراد بالعلوم ههنا التصديقات لا المسائل لان
الصور لا تطلق عليها اذ الصورة كما تطلق على العلوم تطلق على المعلومات بل لان اتصاف الصورة

مفقود م

بالعقلية ما يعن انيراد بها المعلومات بهمنا الا ان تعرف العقلية عن الظ وقد يقال يلزم من هذا الدليل
كون مثل القدرة والارادة موجودا ذهنيا لكونها صورا عقلية اى قائمة بالعقل مع انه موجود خارجي
الا ان يراد بها الصور العلمية قوله قد توجد في الذهن بذواتها لا خفاء في ان اختصاص هذا الجواب بالسوال
المذكور على تقدير كون العلوم بمعنى التصديقات موجودات ذهنية وان كان قدمكا اذا تعلمت توهم
انه ان اريد بها المسائل فلا يصح ان يقال ان المسائل توجد في الذهن بذواتها بل الموجود في الذهن بالذات
ليس الا الكيفية والمعلوم من حيث هو معلوم ليس كيفا قوله قيل ان يتعلق هذا القيد لا لمجرد ما سبق الكلام
لاجله لا ان ذكره يتوقف عليه واعلم ان هذا الجواب يقتضي ان يكون تصور العلم بسمعه باعثه للاقدام
على الشروع والعقد بان بان ما ذكره في التصديق هادم لكون غاية العلم نفسها قوله فهو باعتبار
ظاهر كلام في الجواب يفيد كون نفس العلم الآلي باعتبار الوجود الذهني علة له باعتبار الوجود الخارجي اذ
لا اختصاص لما ذكره بالعلم الغير الآلي قوله ونبه فائدة هذا الكلام بعد تمام الجواب بيان كان المغايرة
بين الوجودين ويحتمل ان يكون اشارة الى بيان علاقة اطلاق الوجود الخارجي في جواب السوال
الاول في الموضعين على وجود العلوم في الذهن بذواتها على سبيل المجاز قوله فالمق لا خفى في ان المق منها
حصول العمل لا تلك العلوم وحصولها انفسها فيفي تفرعه على ما فرع عليه مناقشة قوله سواء كان العمل
لا شك في ان المق بالذات في كل عمل انما هو ما يترتب عليه لا نفسه ويمكن هذه العبارة على ما لا يرد
عليه شيء قال الشارح ولما كان المنطق على البيان لا خفاء في ان المق من توطية تقسيم العلم الى الآلي وغير
الآلي ترتب هذه الشرطية وما يتفرع عليه فيفهم منه انفسها ما بيناه ان العلم اذا كان غير آلي لم يترتب
عليه ذكره والا لم يكن لتوطية ذكر التقسيم فائدة ومن البين ان ذكر خلاف ما اشتهر فيما بينهم من انه
لا بد في تحصيل كل علم آليا كان او غير آلي من التصديق بالغاية وتقييد الغاية بالمغايرة انما يجدي
طائلا في افادة توطية تقسيم العلم الى ما قسم اليه اذا كان ما اشتهر فيما بينهم مختصا بالعلم الآلي
مع ان ذلك ليس كذلك قوله لان تحصيله فعل اختياري لا شبهة في ان اختيارية الفعل انما تقتضي
التصديق بفائدة ما سواء كان مطابقا او غير مطابق جازما او غير جازم على ما سبق لا التصديق
بالغاية المق منه الا ان يقال اقتضاء اختيارية الفعل ذكر التصديق ليس لخصوصية ذلك
التصديق بل لاستلزامه ما هو الواجب اعني التصديق بفائدة مطلقة وفيه ما فيه قوله اذ لو ذكر فيه



لا وجه للاستدلال بعدم البرهان على عدم الذكر بل عدم الذكر امر بين في نفسه غير محتاج الى البيان بل نقول
ما هو طريق العلم الى عدم البرهان طريق للعلم الى عدم الذكر المذكور وقد يقال والاوجه ان يقرر السوال في هذا
المقام بوجه آخر وهو ان في هذا الفصل ليس الا تصور الغاية بل تصور المنطق بالغاية ولا يستفاد من ذلك
من ذلك التصديق بالغاية ثم يجاب عنه بانه يمكن ان يستفاد ذلك التصديق من ذلك التصور على الوجه الذي فصل
قدس سره ولو سلم انه لا يستفاد منه ذلك فهنا امر آخر يفيد ذلك التصديق اذ العلم بان احتياج الناس اليه
لسبب معين هو الغاية يتضمن العلم بكونه مترتبا عليه قوله لا حاجة ههنا الظ ان في ذلك اشارة الى منع الملازمة
المذكورة وتفصيله انا لا نم انه لو لم نذكر لم يستلزم كونه مبرهنا عليه فان ذكره على تقدير التسليم لو كان مذكورا
صريحا واما لو كان مذكورا ضمنا فلا ولا شك في ان ذكر التصديق مذكور ضمنا في هذا الفصل فان من تصور
الى آخر الوجهين واعلم انه قدس سره نظر الى ظاهر ما ذكره المص من التوقيف المذكور الظاهر انه آلة قانونية الخ والا
فليس في هذا الكتاب في ذكر التوقيف على ما يقتضيه قوله فان من تصور المنطق آه فانه يفيد ان التوقيف المذكور
في هذا الكتاب ذكر اذ المق بيان ان في هذا الفصل ما يفيد ذلك التصديق بحيث لا يحتاج الى برهان يفيده
قوله فانه يتصور لا شبهة في ان هذه العبارة تفيد ان تصور المنطق على الوجه المذكور يستلزم ذلك التصديق
ومن البين انه لا يستلزم ذلك لان استلزام السابق للمسبوق ولا بالعكس نظير ذلك بادنى تأمل قوله وكيف لا اه
كيف لا يكون عدم الاحتياج الى البرهان وقد يقال اذا كان ذلك التصديق مما يتضمنه العلم المذكور ومن البين
ان ذلك العلم حاصل من البرهان لزم حصول ذلك التصديق من البرهان بالواسطة فكيف يصح قوله وكيف مع
ان حصولها بما يحصل بالبرهان ينافي ذلك ودفع ذلك بان الحاصل من الحاصل بالبرهان حاصل بطريق
الضرورة لا بالنظر اذ الاصطلاح على ان النظري ما يكون النظر لاجله لا على ان كل ما حصل عقيب النظر
فهو نظري على ما اختاره بعض المحققين فانه خلاف الاصطلاح الدائر بين القوم ومما ينبغي ان ينبه
اليه في هذا المقام ان الاحتياج الى الشيء بسبب لا يتضمن العلم بكون ذلك الامر غاية لذلك الشيء وكيف والعلم
بكون الاحتياج الى الشرط بسبب حصول المشروط غير متضمن للعلم بكون المشروط غاية للشرط ودفع
ذلك بقوله هو الغاية انما يتم لو علم كون الامر الذي يحتاج الى الشيء بسببه الى المنطق غاية من المقدمات المذكورة
في بيان الحاجة وذلك محل تأمل واعلم ان المستفاد من وجهي الجواب ان التصديق بالغاية حاصل ضمنا
فلا حاجة الى البرهان والمتبادر من قولهم ان التحصيل فعل اختياري فلا بد من التصديق بالغاية

ان يكون ذكر التصديق واجب الحصول اصالة لا ضمنا وقد يقال مقصوده بذلك اعم من ان يكون اصالة
او تبعا اذ ما هو ضروري حصول ذكر التصديق على اي وجه كان بلا تفاوت قوله انما تطلق في الطرحيث اذ
قد يطلق الحقيقة في الاصطلاح على ما يشمل الموجود والمعدوم والاولى ان يقال لفظ الحقيقة يطلق على
معنيين احدهما ما يشمل الموجود والمعدوم وثانيهما ما يختص بالموجود والمراد ههنا هو المعنى الثاني اذ في
الثاني انما يكون دائرا عليه على ما لا يخفى قوله مطلب ما هذا اللفظ مشهور بين الجمهور بفتح الميم وهو غير ملايم
لهذا المقام سواء كان اضافته الى ما اضيف اليه بيانية اولا اذ الظاهر ان الضمير في قوله راجع اليه وهو
غير مناسب له على تقدير ان يفتح وبالكسر غير مشهور الا انه يناسب رجع ذلك الضمير اليه على تقدير جعل الاضافة
بيانية وجعل المطلب بالفتح مصدرا ميميا بمعنى المطلوب وجعل ذلك الضمير راجعا الى ما اضيف اليه
على الاوجه له قوله والتصور على قسمين الظاهر من ذلك انحصاره فيهما مع ان ذلك ليس كذلك اذ قد يتصور الشيء
لا باعتبار المفهوم ولا من حيث هو موجود كما يتصور الشيء الذي لم يتعلق العلم بوضع لفظ له وبكونه موجودا
وانكار تصوره كذلك مكابرة والتقييد بالتصور الذي كان مطلوبا بما ذكره غير نافع في ذلك قوله وهو تصور
الشيء باعتبار مفهومه لا شك في ان هذا التصور شامل للتصور الحاصل من الحد الاسمي سواء كان تاما او ناقصا
والتصور الحاصل من الرسم الاسمي تاما كان او ناقصا بل نقول لا يلزم ان يكون تصور الشيء بحسب مفهومه
منحصرا فيما حصل من الحد والرسم الاسميين بناء على جواز كونه حاصلا على وجه الضرورة وعلى هذا في قوله
والطالب له ما الشارحة مناقشة ولا يدفعها تقييد التصور بما يستفاد من قوله يطلب به التصور قوله قبل
العلم يتبادر من هذه العبارة ان تصور الموجودات بعد العلم بوجودها لم يكن تصورا بحسب المفهوم
مع ان ذلك ليس كذلك بل ها هنا في كون تصور الشيء الموجود الذي علم وجوده تصورا بحسب المفهوم تصوره من حيث
انه موجود كما اشير اليه قوله مع قطع النظر عن انطباقه له فظاهر من ذلك ان تغيير تصور الحقيقة بقوله اعني
تصور الشيء الذي علم وجوده ليس على ما ينبغي قوله تصور بحسب الحقيقة هذا التصور شامل للتصورات الحاصلة
من الاقسام الاربعة للمعرف الحقيقي المقابل للمعرف الاسمي بل للتصور المتعلق بالموجود الذي رجح الذي
علم وجوده اذا كان حاصلا على وجه الضرورة على ما ذكرنا في تصور الشيء بحسب الاسم ففي قوله والطالب
له ما الحقيقية مؤاخذة على الوجه الذي ذكر في تصور الشيء بحسب الاسم قوله وكذا التصديق لا بد ان يقيد
التصديق بما لا يصدق الا على التصديق الايجابي ليصح الحكم بالانحصار في القسمين المذكورين او يأول

التصديق السلبي بحيث يرجع الى الايجابي كذلك قوله واما التصديق فقد يقال والاولى ان يقال والى التصديق
بثبوت غيره له بدليل ما بعده اذ ذلك يستدعي القول به ولا خفاء في ان رجوع الضمير الى الشيء المذكور لا يقتضي
ان يكون ذلك مرادا على الوجه المذكور في التعبير عنه بالضمير فتامل قوله والطالب للاول فيه ان التصديق بوجود
الشيء في نفسه قد يكون غير محتاج الى الطلب وكذا التصديق بوجوده لغيره فلا يصح قوله والطالب اه فقد يقال
معنى تلك العبارة والطالب له فيما يتحقق فيه الطلب هل البسيطة اه ولا خفاء في ان هذا يجري فيما اورد
في نظيره قوله فان الشيء ما لم يتصور ههنا سؤال مشهور وهو ان التصديق بوجود الشيء انما يتوقف على تصوره
بوجه لا على تصوره الذي يفيده الحد التام الاسمي الذي لا يقع في جواب ما الشارحة الا ذكر على ما هو الحق الحقيق
بالقبول وجعل تصور الشيء بمفهومه المستفاد من عبارته اعم من التصور الذي حصل من الحد التام الاسمي
ومن التصور الحاصل من الاقسام الثلثة الباقية للمعرف الاسمي لا يفيد صحة الحكم المذكور بناء على ان طلب التصديق
بوجود الشيء غير متوقف على شيء من التصورات الحاصلة من الاقسام الاربعة للمعرف الاسمي على ان حمل ذكر التصور
على ما هو اعم مما يحصل من الحد التام الاسمي على الوجه المذكور بيانها بما هو المدعى على ان فيما ذكره مؤاخذة لفظية
بناء على ان المراد بمفهومه المعنى الموضوع له بقرينة السياق فيكون المراد بالشيء اللفظ وليس المراد طلب
التصديق بوجود اللفظ فلا بد في العبارة المذكورة من الحذف والتقدير لينتظم ما هو المدعى منها
والتقيد بعدم امكان حصول شيء بدون شيء لا يفيد التقدم المدعى وامثال هذه العبارة في بيان مثل هذا الحكم
كثيرة في كلامهم ولبعض الافاضل لتصحيح قولهم فان الشيء ما لم يتصور بمفهومه اه في بيان المدعى المذكور
كلمات لا يليق ان ينقل قوله كان مطلب هل لا يخفى عليك ان مطلب ما الحقيقية انما يستدعي التصديق
بوجود الماهية المسئول عنها وذلك لا يستدعي ان يكون ذكر التصديق نظرا حتى يطلب بهل البسيطة
وجعل مطلب هل البسيطة اعم تحققا من التصديق بوجود الماهية المسئول عنها نظريا او ضروريا
خلاف الظاهر وان كان عبارته قد تكرر فيما سياتي حيث قال اي فلان تصور حقيقته اه يميل الى ذلك كما
لا يخفى قوله من حيث انه موجود لا شك في دلالة هذه العبارة على ان تصور الشيء الموجود في الخارج
ولا يتصور على تقدير كونه معلوم الوجود وغير كاف في حصول تصور الشيء بحسب الحقيقة كما يتوهم من اطلاقاتهم
الا ان قولهم الحد الاسمي ينقلب حدا بعد العلم بالوجود حدا حقيقيا يفيد ان العلم بالوجود كاف
في حصول تصور الشيء بحسب الحقيقة الا ان يحمل ذكر القول على خلاف ما يدل عليه ظاهره اذ لا خفاء

في اشعار قوله من حيث انه موجود قوله اي باعتبار الوجود بان الوجود لابد ان يجعل آلة للملاحظة بان ذلك ظ الى
وحمله على انطباق ذلك الشيء المقصور حال التصور على طبيعة موجودة في الخارج منظور وملاحظ لمن تصور
ذلك الشيء مما لا يفهم من تلك العبارة قوله ولا ترتيب لا شك في ان النسب بين الامور المذكورة بالتقدم والعدم
ست وقد ذكر قدس سره بعضها منها ولم يتعرض للباقي والظ ان ذلك بناء على ان تقدم مطلب ما ان رجح
على مطلب ما الحقيقية يعلم مما ذكره اذ المقدم على المقدم على الشيء مقدم على ذلك الشيء وتقدم مطلب ما ان رجح
على هل المركبة ظ مما ذكره في بيان تقدم ما ان رجح على هل البسيطة وتقدم هل البسيطة على هل المركبة مشهور
فيما بينهم وان حكم بعضهم بخلاف ذلك ولنا في هذا المقام ابحاث اعرضنا عنها مخافة للاملال قوله اي باعتبار
الوجود ذكرنا انه كان اوضح بيانا الظ ان المراد كونها اعم من التصور المتعلق بالموجود الخارجي المعلوم
الحصول من الحد التام الحقيقي بحيث يكون شاملا لكل التصورات المتعلقة الحاصلة من باقي المعرفات الحقيقية
اي الثلثة الباقية فقط لا بحيث يكون شاملا لكل تصور باعتبار الوجود نظرا الى كان اوضح وبافان
العموم بتلك المثابة لا يحتاج اليه مع عدم كونه ملائما لتلك العبارة بخلاف العموم الاول قوله تصور الحقيقة
بنفسه اي بتفصيل كل جزء من اجزائه اذ تفصيل بعض اجزائه غير كاف في حصول المط على ان رجح بعض
ذلك قوله ولذلك يجاب بالحد التام فلو قال لا بعوارضه ولا ببعض اجزائه لكان اوجه ولا خفاء في ان هذا
الكلام يؤيد بعض ما اوردناه فيما سبق فلا تغفل قال الش فلذلك بين احتياج الناس الى المنطق في اكتساب الكمالات
العلمية اه في هذا الكلام ابحاث الاول انا لا نسلم ان كل ما يتوقف عليه الامر الثابت فهو ثابت اذ عدم المانع مما يتوقف
عليه الامر الثابت مع انه ليس بثابت فان اجيب عن ذلك بان عدم المانع في الحقيقة ليس مما يتوقف عليه الامر الثابت
بل هو كاشف عن امر وجودي هو في الحقيقة جزء من العلة التامة لا عدم المانع نفسه دفع ذلك بانه قدس سره
اجاب عن ذلك بان العقل لا ينقبض عن ان يكون نفس العدم مدخل في حصول الموجود الخارجي على ان
ما قيل في عدم المانع من كونه كاشفا عن امر وجودي لا يصح ان يقال في المعدات اذا اعتبر في حصول الموجود
الخارجي باعتبار الموجود ثم العدم فلا يجري فيه تلك المقدرة والثاني ان المنطق على تقدير كونه عبارة عن
التصديقات المخصوصة داخل في قول الش رح ولا شك في ان تلك الكمالات امور ثابتة فكونها موجودة
في الخارج يستلزم وجود المنطق فيه فلا حاجة الى الاستدلال به على وجوده فيه وتخصيص تلك الكمالات
بغير تلك التصديقات المخصوصة مما لا وجه له نعم لذكر الاستدلال وجه على تقدير كون المنطق عبارة عن المعلومات

المخصوصة اقول فيه بحث لان قوله فلذلك بين احتياج الناس الى المنطق في اكتساب الكمالات يوجب التخصيص المذكور
والثالث ان قول الش رح فلذلك بين احتياج الناس يبين ان لا غرض من بيان الحاجة الى المنطق الا افادة
كون المنطق موجودا في الخارج حتى يتوجه عليه بان تصور حقيقة المنطق وليس نفس التصديق باحتياج
الناس الى المنطق مقصودا في بيان الحاجة وذكر بعيد كل البعيد والرابع انه لو سلم افادة ذلك الدليل ما سبق
الكلام لاجله فلا نسلم ان تصور المنطق من حيث انه موجود مدخلا في حصول البصيرة بل ما له مدخل في حصول البصيرة
تصور المنطق بماهيته سواء كان المنطق معلوم الوجود في الخارج للشارع او لا نعم لو كان تصور المنطق من حيث
الوجود مع تصوره في حصول مرتبة من البصيرة لا يحصل تلك المرتبة بدونه لكان لذلك وجه مع ان ذلك ليس بمتجه بل الظ
خلاف ذلك كما لا يخفى وفي ان ما ذكره الش في جواب السؤال الذي اورد عليه جواب بعض ما اوردناه فتدبر قوله اذ لا ان
فيه ان امكان الاشياء لازم لها بذواتها بناء على ما برهن في موضعه على امتناع الامكان بالغير فلا وجه لقوله اذ لا
لا امكان لذلك التصور بدون هذا العلم اذ يقتضي ذلك تحقق الامكان بالغير والظ ان ذلك مسامحة على قصد المبالغة
واعلم ان قوله اذ لا امكان لا بغيره توقف ذلك التصور على ذلك العلم وهو ظ باذنى توجه وقد اشرنا الى هذه المسامحة
في مثل هذه العبارة قوله وما لم يكن ثبوت التصديق بوجوده اه الظ ان المراد وما لم يكن ثبوت التصديق بوجوده
وهو واضح مع ان قوله اذ ربما كان له دليل آخر دليل عليه قوله لم يعلل لا شبهة في ان ما يفهم من هذا الكلام كما في نفع
سمعت منهم من الحكم بلزوم الدور فيما استدل بدليل يكون مقدمة منه موقوفة على العلم بالمط بذلك الدليل سواء لم يكن لتلك
المط دليل آخر سواه او كان هناك دليل آخر اذ يظهر من ذلك توقف العلم بالمط على الدليل الذي يستدل به عليه اعم من
ان يكون هناك دليل آخر اولا والحق ما حققه قدس سره في هذا المقام اذ لا معنى لتوقف الشيء على الشيء الا امتناع حصوله بدونه
مع كونه متقدما عليه بالذات وذلك لا يتحقق فيما نحن فيه وامثاله الا اذا امتنع هناك دليل آخر اذ على تقدير امكان
دليل آخر لم يتحقق التوقف نعم يستحيل الاستدلال على المط بدليل يكون مقدمته متوقفة على العلم بالمط لا لاستلزام
الدور بل لامر آخر وهو انه يلزم من ذلك العلم بالمط قبل وقوع الاستدلال بذلك الدليل عليه فافهم ذلك قوله متوقفة
يلزم من كون تلك الكمالات صورا علمية ليس الا كونها موجودات ذهنية ولا يلزم من ذلك كونها موجودات ذهنية
مع توقفها على وجود المنطق في الذهن وانما يلزم ذلك لو استلزم كون الشيء موجودا في الذهن توقفه على الموجود الذهني
مع ان ذلك ليس كذلك وهو ظ وربما يقال معنى الكلام ان كون تلك الكمالات موجودات ذهنية لكونها صورا علمية يستلزم
كون المنطق موجودا ذهنيا لكونه عبارة عن التصديقات المخصوصة فقوله فيكون موجودات ذهنية تما فوا

[Margin note:] ... الا ليعم [illegible] السعد يه العلق [illegible] ... فان قيل ان [illegible] ... دليلا [illegible]

المخصوصة

مع قيد التوقف المذكور متفرع على ما قبله بذلك الاعتبار لاشتراك العلة ولا شك في ان ذلك على تقدير كونه
تاما انما يصح على تقدير كون المنطق عبارة عن التصديقات المخصوصة لا على تقدير كونه عبارة عن المعلومات
المخصوصة ويمكن ان يقال المقصود من ذلك الاعتراض ان توقف الكمالات المذكورة على المنطق ليس الا
باعتبار وجوده في الذهن سواء كانت تلك الكمالات موجودات ذهنية لكونها صورا علمية او موجودات
خارجية وفي قوله لم يشتبه ايضا ان وجودها في الخارج اشارة الى ذلك وليس المقصود ان توقفها على وجود
المنطق في الذهن لازم من كونها صورا علمية على ما يستدعيه ظاهر العبارة قوله لم يشتبه ايضا اي كما انه
لا يشتبه ان كون تلك الكمالات اذا كانت موجودات ذهنية يتوقف على وجود المنطق في الذهن قد يقال
اما ان يراد ان تلك الكمالات على تقدير كونها موجودة في الخارج موقوفة بلا اشتباه على الوجود الذهني
الاصطلاحي للمنطق المقابل للوجود الخارجي ففيه اشتباه وانما يسلم ذلك لو كان تلك الكمالات ظاهر التوقف
على المنطق باعتبار وجوده الذهني بذلك المعنى مع ان ذلك ليس كذلك واما ان يراد ان تلك الكمالات تتوقف على وجوده
الذهني اللغوي المجتمع مع الوجود الخارجي ومن المعلوم ان ذلك لا يفيد ما سيق الكلام لاجله على انه قد يقال
ان فرض كون تلك الكمالات موجودات خارجية يستلزم كون المنطق موجودا كذلك وفيه ما فيه ولعل
الاولى ان يقرر الاعتراض بوجه اخر وهو ان كون تلك الكمالات صورا حكمية علمية يستلزم ان لا ينحصر
في قيوده وكل ما يحتاج اليه الامر الثابت في ثبوته اذ كثيرا ما يحتاج الى الامور العدمية الموجودات الخارجية على
ما اشير اليه مع ما يتعلق به قوله وعلى التقدير الثاني لا يلزم وجود المنطق في الخارج فلا يلزم ان يكون له حقيقة وهاهنا قرأت
التصحيح لكان الاولى ان يقال بدل قوله فلا يكون له حقيقة فلا يلزم ان يكون له حقيقة اذ اللازم مما ذكره انه لا يلزم
ان يكون له حقيقة لا انه يلزم ان لا يكون له حقيقة والفرق بينهما بين وعلى الوجه الذي فصلناه يكون الكلام ظاهرا لكن
لا وجه لايراد السؤال بقوله فان قيل على ما قبله اذ حاصل الكلام السابق انه لا يلزم مما ذكره الشارح سواء كانت
تلك الكمالات موجودات ذهنية او موجودات خارجية الا توقفها على وجود المنطق مطلقا في الذهن سواء كان
عبارة عن التصديقات المخصوصة او عن المعلومات المخصوصة والحكم بان المنطق على تقدير كونه عبارة
عن الموجودات المعلومات موجود خارجي فله حقيقة انما يرتبط بما قبله لو قيل فيما سبق ان لا حقيقة للمنطق وليس كذلك
بل قيل لا يلزم ان يكون له حقيقة لما ذكر ولا ينافي ذلك ان يكون له حقيقة حتى يكون له وجه وقد يقال ذلك السؤال انما
ورد على ما ذكره على هذا الوجه وتبعضهم في انتظام بيان هذا السؤال بما قبله كلمات لا يجري عليها القلم فتأمل قوله

لا يكاد ان

حيث قال وراء على بيان الحاجة اليه ... غاية العلم والغرض منه لكان طلبه عبثا

لامكان ان يقال لا خفاء في ان بناء التوجيه على كلام مخيل مع معلوميته كلام محقق ليصح بناء التوجيه عليه
مما يستبعده العقل السليم وقد يقال اختيار ذلك مع تلك المعلومية لتنبيه اذهان المتعلمين ولا يظهر على
الشارح ضعف الكلام الذي اورده في هذا الكتاب لما اورد عليه عدل في شرح الرسالة في توجيه ايراد بيان
الحاجة الى ما لا ايراد عليه ذلك الايراد وهو قريب مما ذكره بقوله لامكان ان يقال الخ قوله كما ان موضوعه
اشارة الى مانع اخر من كون المنطق موجودا خارجيا فان قيل ذلك انما يكون مانعا لو كانت موضوعات
مسائله عين موضوع العلم ومن البين ان ذلك ليس كذلك قلت كون موضوع علم غير موجود خارجي
يستلزم كون موضوعات جميع مسائله كذلك بناء على ما قرر في بحث الموضوع قوله بخلاف العلوم فانها لا يتحقق
فيها المانع الثاني بل المانع فيها ليس الا اشتمالها لكونها معلومات على النسب التي لا وجود لها في الخارج قال الشارح
فلما اشتمل بيان الحاجة على هذه الامور الثلثة لا خفاء في ان الامور التي اشتمل بيان الحاجة عليها اربعة
لا ثلثة ثلثة منها ما ذكره الشارح وواحد منها هو التصديق بوجود المنطق الذي يتوقف عليه تصور حقيقته
على ما تقدم وقد اعتبر قدس سره ذلك من المقاصد التي كان بيان الحاجة اخر ما يخل اليها في التوجيه الثاني
فاقتضى ذلك كون التصديق بوجود المنطق معتبرا في التوجيه الاول ايضا ولا يبعد بعدا تاما ان يكون
قوله قدس سره القائم مقام التصديق بالوجود اشارة الى المعذرة من ذلك في عدم اندفاعه مع كون بيان
الحاجة مشتملا عليه واعتباره من المقاصد المعدودة في التوجيه الثاني قوله قد عرفت انه لا بد لنا ليس المراد
من هذه العبارة ان كل واحد من الامور المذكورة مقدمة للشروع على بصيرة على ما يستدعيه ظاهرها
اذ بعضها اعني التصديق بالاحتياج الى المنطق ليس مقدمة للشروع اصلا على ما فصله فيما سبق بل اريد
بها ان بعضها مقدمة للشروع على بصيرة وبعضها وسيلة الى حصول مقدمة الشروع على بصيرة الا ان ظ
قوله لا بد لنا يقتضي خلاف ما قرره قدس سره من ان التصديق بوجود المنطق غير متوقف على التصديق
بالاحتياج اليه ولا شك ان ذلك ليس الا بواسطة توقف التصديق بوجود المنطق على التصديق بالاحتياج
اليه واندفاع ذلك بتوسيع الوجوب المستفاد من قوله لا بد لنا من الوجوب العقلي محل تامل وسياتي
من كلام قدس سره ما يدل على كون التصديق بوجود المنطق متوقفا على التصديق بالاحتياج اليه قوله
وقدم دفعا لما يفهم من كلام الشارح في بيان التوجيه الاول اعتبار قوله وقدم والظ انه قدس سره اخذ
ذلك من تقرير الشارح التوجيه الثاني اذ ذلك يقتضي اعتباره ايضا في التوجيه الاول بناء على ان المنطق بالاثبات

مما في

ولا شك في

فيهما واحد ولا اخفاء في ان ملاحظة التوجيه الثاني يقتضي ان يعطف قوله وقدم على قوله عنون وذلك انما يستقيم
لو استلزم قوله ولما اشتمل بيان الحاجة على هذه الامور الثلثة لتقدمه عليها وذلك مما للمناقشة فيه مجال وقد يقال
التكرار الذي اندفع بذلك التقديم انما نشأ من ذكر الاشتمال فانتظم الاستلزام بين الاشتمال المذكور وذلك
التقديم لدفع التكرار فتامل وقد لا اشتباه على ذي فطرة سليمة في ان المراد تقديم بيان الحاجة على كل واحد من الامور
الثلثة المذكورة ومن البين ان تقديم بيان الحاجة سيما على التصديق بالاحتياج الى المنطق مما ليس له وجه واما
اندفاع ذلك التكرار بذلك التقديم باعتبار انه اذا قدم واحد منها ثم ذكر بيان الحاجة المشتمل على تلك الامور الثلثة
حصل التكرار بخلاف ما اذا قدم بيان الحاجة عليها فانها لم يحصل ذلك التكرار بواسطة انه لم يلاحظ كل واحد منها
الامرة واحدة قوله على ان ذكر السبب وقد القي عليك فيما سبق فتنة متعلقة بهذا العلم فتذكر قوله يثبت وجوده من الاثبات
على صيغة بناء الفاعل وصيغة تصور غايته منصوب معطوف على وجوده قوله متوقف على التصديق بالوجود ولا شك
في ان اعتبار التصديق بوجود المنطق في تقرير التوجيه الثاني يقتضي ان يعتبر ذكره في بيان التوجيه الاول بناء
على ان المذكور في كل واحد منهما واحد فاقتضى ذكر ان يقول الشارح بدل قوله ولما اشتمل بيان الحاجة على هذه الامور الثلثة
ولما اشتمل بيان الحاجة على هذه الامور الاربعة اذ التصديق من الامور التي اشتمل عليها بيان الحاجة وان لم يكن
داخلا في المقاصد المذكورة على ما دل عليه عبارة الكتاب معه انه قد نقل عنه قدس سره في حاشية الكتاب ما يفيد ذلك
اعني قوله اشار بقوله تلك المقاصد الى ان تصور الغاية خارج عنها ولا شبهة في ان التصديق بالغاية اذا كان
خارجا عن المقاصد المذكورة التي كان بيان الحاجة اخر ما يخل اليه لم يفد التوجيه الثاني ما سيق لاجله الكلام
كما في التوجيه الاول وقد تعتذر عن جانب الشارح بتتميم كلامه في التوجيه الثاني ان تصور المنطق باعتبار
الوجود انما هو تصور ماهيته الموجودة باعتبار الغاية على ما اشار اليه قدس سره بقوله وهو المراد من تصوره
بحسب الحقيقة وقد صرح قدس سره فيما سبق بان من تصور المنطق بانه الة قانونية فانه يتصور غايته ويصدق بترتبها
عليها ولا اخفاء في ان ذلك يفيد ان تصور المنطق باعتبار الغاية يستلزم التصديق بثبوت تلك الغاية له وترتبها
عليه فيلزم ما قرر لك دخول التصديق بالغاية في المقاصد التي كانت بيان الحاجة او ما يخل اليه وان لم يعتبر
قدس سره فيها فتامل قوله لكونه موقوفا عليه الا ان كون بيان الحاجة موقوفا عليه لكل من الامور المذكورة ومن
البين ان الحكم بتوقف التصديق بوجود المنطق على بيان الحاجة انما هو بواسطة ذكر التصديق على التصديق
بالاحتياج اليه المتوقف على بيان الحاجة ولا شك ان الحكم بتوقف التصديق بوجود المنطق على التصديق بالاحتياج اليه

يناقض ما سبق من كلامه قدس سره اعني قوله ولما لم يكن ثبوت التصديق بوجوده منحصرا الخ اذ يفهم من ذلك ان ذلك
التصديق غير متوقف على التصديق بالاحتياج اليه وقد يتكلف عن ذلك بان الحكم بتوقف كل من الامور المذكورة
على بيان الحاجة انما هو على سبيل التغليب وايضا يرتكب بيان خلاف الظاهر من العبارة بان المراد منها كون بيان
الحاجة موقوفا عليه في الجملة لا بالنظر الى كل واحد من الامور المذكورة فان كون بيان الحاجة اخر ما يخل اليه المقاصد
لا يتوقف على توقف كل واحد عليه بل يحصل ذلك بما يستفاد من الترتيب الذي فصله قدس سره بقوله فان
تصور الحقيقة بل نقول لا يبعد ان يجعل ذلك قرينة على حمل قوله لكونه موقوفا عليه على ما ذكرنا قال الشارح اذ قد
يتوقف بيان الحاجة على معرفة اه قد يقال توقف بيان الحاجة على معرفتها لا يوجب تصدير البحث بها اذ ربما
يتوقف عليها ما يتوقف على مقدمات اخر كما يظهر ذلك من تفصيل الفصل المنعقد لبيان الحاجة نعم انما يوجب توقفه
عليها تصدير الفصل بتلك المعرفة لو لم يتوقف بيان الحاجة الا عليها مع ان ذلك ليس كذلك والقول بان مقدمات
بيان الحاجة تتوقف على تلك المعرفة التي يتوقف عليها بيان الحاجة فاستحقت بسبب ذلك التصدير بعيد لو تعلق
له لما ذكره الشارح واعلم ان الاولى ان يقال واذ قد توقف بيان الحاجة على تقسيم العلم الى التصور والتصديق صدر البحث
به اذ توقف بيان الحاجة بالذات انما هو على تقسيم العلم اليهما لا على معرفتهما ولا يخفى ان الملائم لعبارة الكتاب ما ذكرناه
لا ما ذكره الشارح قوله وسيرد عليك كلام في هذا اشارة الى ما سيذكره في اخر الشرح المتعلق بقول المص بل البعض
من كل منهما نظري بقوله وكذلك تقسيم العلم الى التصور والتصديق مستدرك اذ يكفي ان يقال العلوم باسرها ليست ضرورية
ولا نظرية الى اخر البيان وقوله وما هو الحق فيه اشارة رحمه الله تعالى الى ما سيرد عليك هو الحق بعينه في هذا التوقف في كلام
اشارة الى ما اجاب به قدس سره هناك عن ذلك الاستدراك بقوله وفيه نظر اذ لو اكتفى بما ذكره لجاز ان يكون جميع التصورات
بديهية والتصديقات منقسمة الى البديهي والنظري فلا حاجة الى صرف كل المنطق الى اخر ما ذكره معنى قوله قدم التصور
لا خفاء في ان تقسيم الكل الى جزئياته لما كان باعتبار الذات اي ما صدق عليه ذلك الكل وكان التصور الذي هو احد قسمي هذا المقسم
باعتبار ما صدق عليه متقدما على القسم الاخر منه اعني التصديق طبعا فوضع ذلك كان ذلك التقسيم بحيث يعلم تقديم كل منهما منه
مع ظهور ان التعريف لا يكون الا بحسب المفهوم لاحظ المص مقتضى التقسيم والشرح مقتضى التعريف والظاهر ان الاولى لاحظ الملائم
او اذ الملحق الاولى في هذا المقام تقسيم العلم لا تعريف قسميه على ما اشرنا اليه قوله والا فهو التصور لا شبهة في ان ما ذكره يقتضي
ان يكون الحكم على تقدير كونه ادراكا على ما دار عليه توجيه الشارح كلام المص داخلا في التصور وكذا يلزم كونه داخلا فيه على تقدير تكلف
ذكره البعض في عبارة المتاخرين في تقسيم العلم على الوجه المذكور اذا كان الحكم مندرجا تحت الادراك ان ذلك ينافي ما صرح به قدس سره

في حاشية شرح الطوالع الاصفهاني حيث صرح بان الانفعال الحقيقي بين قسمي التعقل بعد وقوع ذلك التكلف من قوله وهذا
اذا لم يكن الحكم تعقلا اذ يفهم منه ان الحكم اذا كان منحصرا حالجنت التعقل كان واسطة بين قسميه مع انك تعلم بان التعقل الذي لا يلحقه
الحكم صادق على الحكم على تقدير كونه تعقلا فيلزم اندراجه تحت التصور قوله انه كله لحصر ما ذكره انما هو على سبيل المثال لا على سبيل
ان مادة التعقل منحصرة في تلك الصور اذ هناك اربع صور اخرى يصح بها مادة له قوله على ان الادراك اشارة الى ترك الفاسد
المتعلق بتعريف التصديق بمعنى انه مع كونه صادقا على ما ليس من افراد المعرف غير صادق على فرد من افراده من مذهبي
الامام والحكيم قوله على مذهبي الامام والحكيم لا شك في ان هذا على تقدير عدم تناول الادراك الحاصل مع الحكم لما كان الحكم جزءا منه
بناء على ان المتبادر منه كون الحكم خارجا عن الادراك الحاصل معه واما اذا حكم بتناوله للادراك الذي كان الحكم جزءا منه بناء
على ان الحاصل مع الشيء اعم من ان يكون ذلك الشيء جزءا منه او خارجا عنه فلا شك في كونه متناولا لاسبع صور اخرى جميعها
ما يتناولها التعريف الذي هو من توجيه الشارح عبارة الكتاب بالتصديق فلا يصح الحكم بعدم تناوله لمذهب الامام اذ
واحد منهما ما ذهب اليه الامام والثاني يكون الكل غير مقارن لجزئه بناء على ان الشيء لا يقارن نفسه فلو كان الكل مقارنا
لجزئه لزم ان يكون الشيء مقارنا لنفسه قوله انما يلحق فلا يلزم ارتفاع عدم التصديقات في مثل قولنا الانسان
كاتب الا بسبق على ما اشير اليه لكنه يلزم ان لا يكون ما يكون تصديقا عند الامام والحكيم تصديقا عنده
الا انه التزم ذلك على ما يفصح عنه عبارته وقد نقل عنه قدس سره في الحاشية بهذا الكلام ما هذه فان الحكم يلحق
النسبة اولا وبالذات والمجموع ثانيا وبالعرض فيلزم ان يكون النسبة الملحوقة للحكم وحدها تصديقا عنده
وليس كذلك ولا خفاء في ان ما ذكره انما يلزم لو كانت النسبة ادراكا وليس كذلك فالاولى ان يقال ان
الحكم يلحق ادراك النسبة اولا وبالذات والمجموع ثانيا والعرض فيلزم ان يكون ادراك النسبة الملحوقة للحكم
تصديقا عنده وليس كذلك وعبارته قدس سره في حاشية شرح الرسالة موافقة لما ذكرنا حيث قال بل يلزم
ان يكون ادراك النسبة وحده تصديقا لان الحكم عارض له حقيقة ولعله تسامح في العبارة لظهور
ما هو المراد قوله وموصوف به قد يقال هذا التوجيه مع كونه بعيدا عما يقتضيه ظاهر العبارة غير صحيح في نفس الامر اذ لا يصح
الحكم بعروض الحكم للتصورات الثلثة لا بمعنى القيام بالشيء لامتناع قيامه بها بل ذلك انما يقوم بالنفس الناطقة كما
ان تلك التصورات قائمة بها ولا بان يكون ذلك خارجا عنها محمولا عليها اذ يمتنع حمل الحكم عليها وحمل ذلك العروض على
معنى تعلقه بها مع بعده بحسب اللفظ انما يكون صحيحا لو كان تعلقه بها لا بوقوع النسبة اولا وقوعها مع ان ذلك ليس كذلك
وقد يجاب عن ذلك بان اطلاق العارض على الحكم انما هو على سبيل التشبيه لا التحقيق فان حصول الادراك

ان الحكم م

الذي

الذي هو الحكم انما هو بعد حصول تلك التصورات كحصول السواد العارض للجسم فوصف التصورات الثلثة بكونها
معروضة للحكم والحكم بكونه عارضا لها وصف مجازي لا يقال الادراك الذي يعرض له الحكم صادق على كل واحد من تلك
التصورات اذا كان المراد بالعروض ذلك المعنى لانا نقول اريد بعروض الحكم للادراك انه غير متوقف على ادراك اخر بعد
وكل يصدق ذلك عليها بل لا يصدق ذلك الا على المجموع المركب من تلك الادراكات الثلثة وقد يقال لا يصح الحكم بعدم توقف
الحكم بعد تلك الادراكات على ادراك اخر في الاحكام النظرية ولا في غيرها من الاحكام البديهية التي يتوقف على تغير تلك
الادراكات ودفع ذلك بان المراد عدم توقف ذلك الحكم على ادراك اخر مغاير للادراك الملحوق له متعلق بجزء من اجزاء
القضية التي اشتمل العلم بها على ذلك الحكم ولا شك في ان هذين الامرين المذكورين في تقييم ما اختاره ذلك البعض
مزيد تكلف واعلم ان قوله من حيث انه ملحوق للحكم وموصوف به لا بد ان يحمل على التعليل دون التقييد لاستلزام ذلك تعريف
التصديق بغير علم الا ان كونه للتعليل يفيد كون ذوات تلك التصورات من حيث هي تصديقا وفيه بعد قوله بعيد
مع كونه موصوفا لا شك في ان كونه موصوفا بها يقتضي ان لا يكون الحكم خارجا عنه واجيب عن ذلك بان ذلك كذلك لو كان
اجزاء تلك الصفات اجزاء حقيقيا وليس كذلك ودعوى كونه خارجا عنه بان التصديق امر اصطلاحي ولا بعد في ان
يصطلح لما كان يكون الحكم خارجا عنه كما يصطلح لما يكون الحكم حاصلا فيه ولما يكون نفسه قوله بلا استتراء بها تصريح بان
نسب المذهب اليه كالمتاخرين فيما لا يخفى فيه اذ ليس بخفي بناء على ان مرادهم بالتصور والتصديق ما ذكره ذلك البعض
واخذ المذهب بمجرد ان يكون اللفظ محتملا اياه بعيد سيما اذا كان ذلك الاحتمال بعيدا عن اللفظ او يكون المراد
ان اثبات مذهب جديد بدون منشا لتسوق الذهن اليه كما يكون في مذهب الامام والحكيم على ما سياتي بعيد كل البعد
وما كلامنا فيه قد انتفى فيه ما تسوق الذهن الا ان ذكر التصور والتصديق ما اذا اريد ذلك البعض منهم
عبارة المتاخرين قوله مشعر او هيهنا بحث اما اولا فلان ما ذكره الشارح في توجيه عبارة الكتاب على وجه يستلزم
كون الحكم جزءا اخيرا من القسم الثاني من العلم انما يظهر في محاذاة ما في بعض نسخ المتن اعني قوله واما تصديق
ان كان مع الحكم واما في محاذاة ما في بعض اخر من النسخ اعني قوله واما تصديق ان كان معه حكم فلا يظهر
ذلك التوجيه ووجهه ظ وقد يقال لا تفاوت بين قولنا السرير مع الهيئة الاجتماعية وقولنا السرير
معه الهيئة الاجتماعية في افادة كون الهيئة الاجتماعية جزءا اخيرا من السرير او المعية اضافة بين الشيئين
واما ثانيا فلان المعنى الذي قصده يتقرر قوله يحصل من لفظ كان في قول المص ان كان مع الحكم على تقدير
جعله من الكون المحمول لا من الكون الرابطة اذ ليس لخصوصية لفظ المصنف دخل في حصول ما قصده

الشارح لذلك التقدير على ما يوهم وربما يقال ان حمل الشارح على ذلك كون كان فيما هو قسيم للتصديق من الكون الرابطي
ولا شك في ان ما ذكره انما يكون له وجه على تقدير ان يكون عبارة المتن ان كان مع الحكم على ما في بعض النسخ
واما على تقدير ان يكون عبارته ان كان معه الحكم فلا وايضا ما ذكره فلان المنفهم من عبارته قدس سره انه من التكلف
في عبارة المتأخرين التكلف المذكور جعل قوله مع الحكم ظرفا لغوا مع انه ذلك ليس بناظر لما اختاره فيها بل الظاهر منه
انه جعل مقارنة الادراك للحكم التي يستفاد من لفظ مع الحكم بمعنى اللحوق والعروض وليس ما اختاره منوطا بانه قدر عامل
الظرف المقارنة واراد بتلك المقارنة اللحوق والعروض لا المقارنة المستفادة من لفظ مع الحكم وعلى تقدير ان يكون
تلك المقارنة المقدرة للعاملية لا المقارنة المستفادة من لفظ مع الحكم لا يلزم كون الظرف المتعلق بها لغوا بناء
على ان الظرف المتعلق بفعل غير عام لا يلزم ان يكون لغوا اذ يجوز انه لا يكون متعلق الظرف مع خصوصه لغوا
بل مستقرا اذ مدار كون الظرف مستقرا لا لغوا على انفهام الفعل المتعلق من الظرف على ما حققه قدس سره في حاشية
الكشاف ولا يبعد ان يقال ان ما اشار اليه قدس سره هو معنى ما نبه على ما اشير فيما بينهم من ان متعلق الظرف اذا كان
من الافعال العامة كان مستقرا والا كان لغوا والقول بان ذلك مبني على اعتقاد ان المقارنة التي تعلق بها لفظ
مع الحكم على ما قيل مما لم ينفهم من الظرف خصوصا مما لا يلتفت اليه قوله فانطبق توقف بخلاف ما يتبادر من عبارة المتأخرين
في تقسيم العلم وبخلاف ما يحصل من توجيه من تكلف فيها التكلف المذكور فانه لا يصدق توقف التصديق الحاصل به
عن التقسيم شيء منهما على التصديق على راى الامام والحكماء قوله لكنه لا شك في ان المركب الذي يكون الحكم جزءا اخيرا
منه في مثل قولنا الانسان كاتب ليس الا واحدا في نفس الامر واما وجود مادة اخرى يكون الحكم فيها جزءا اخيرا منه
فليس الا بمجرد اعتبار معتبر وفرض فارض ومن المعلوم ان مادة النقض يجب ان يكون موجودة في نفس الامر فلا
يصلح تلك الصورة مادة للنقض ولو صح ما ذكره قدس سره لزم ان يحدث سبع مركبات يكون الحكم في كل منها
جزءا اخيرا مع حدوث الحكم في مثل قولنا الانسان كاتب ومن البين ان ذلك خلاف ما عليه الوجود واعلم انه توجيه
الشارح وانما يجعل توقف التصديق الحاصل به من تقسيم العلم في عبارة المتأخرين منطبقا على راى الامام
اذا كان الحكم ادراكا على ما اشار اليه الشارح في اثناء توضيح ما هو بصدده واما اذا كان فعلا فلا اذ المركب
من الادراك وما ليس بادراك لا يكون ادراكا فلا يصدق عليه انه ادراك يحصل مع الحكم بمعنى ان يكون الحكم جزءا
منه على ان يقول القول بادراكيته انما يفيد حقيقة انطباق ذلك التصديق على راى الامام لو كان الامام ممن
قال بكونه ادراكا مع انه قدس سره قال في حاشية شرح الرسالة بخلاف ذلك وايضا انما ينطبق عبارة المتأخرين

ظرفا م

في تقسيم العلم على راى الامام في التصديق على تقدير كونه قائلا بكون الحكم ادراكا لما لم يرتضون به لانهم لا يقولون
بادراكية الحكم بل بفعليته كما هو المشهور فيما بينهم الا اذا وقع الاغماض عما اختاروه ونظرا الى مجرد صلاحية العبارة
للتوجيه وفيه بعد قوله من المذهبين ان يكون لفظ من بيانا لما فاما ان يكون تبعيضية او ابتدائية والاول اولى
قوله ثم يبطله الظاهر ان ذلك اشارة الى قول الشارح فيما سياتي واعلم ان اختيار المصنف في التصديق منظور فيه من وجوه
ولا شك في ان ابطال الشارح ما اختاره المصنف في التصديق لو كان باعتبار انتقاض توقف التصديق بالتصور المذكور
لكان لما ذكره وجه صحيح مع انه لم يتعرض الشارح له والاحسن ان ذلك انما يظهر بما له ذكره في المعتقد بعد ذلك ان تبيين ان توقف المصنف
للتصديق الحاصل به من التقسيم سالم عن ذلك الانتقاض فيكون ذلك الانتقاض خارجا عما هو الشارح بصدده وفيه
ما فيه قوله او ورد اي اراد فيما هو بصدده اعني كون التصديق مع الحكم حاصلا وعدم تخلفه عنه وعدم كونه حاصلا بدونه
وتخلفه عن الادراك المغاير للحكم سواء كان واحدا او متعددا اثنين او ثلثة ايراد تلك القضية في نظم قوله واختاره
حق الانتظام قوله اذ يتخلف الجزم لا خفاء في ان الاولى ان يقال لا يتخلف التصديق اذ الجزم لا يكون حقيقة الا
صفة الحكم والمص بيان ان التصديق يتخلف عن غير الحكم من الادراكات المعتبرة فيه ولا يتخلف عنه و
ذلك يقتضي ان يقال لا يتخلف التصديق بدل قوله يتخلف الجزم الا ان يقصد بذلك جعل الجزم وصفا للتصديق
على سبيل المجاز كما مر قوله لان الاوايل غير شيء يوقف بادني توجه قوله عند جمع الظاهر ان المراد منهم المتأخرون ولا شك في
ان الحكم عنده فعل لا ادراك قال الشارح لا فرق في التقييدي لا يلتبس عليك ان مدار توهم الشارح عبارة الكتاب على ان
المراد بالحكم فيها ليس مما يشمل ادراك المركب التقييدي بناء على انه اراد به ما هو جزء اخير للتصديق وسيصرح به
حيث قال في جواب الاشكال الاول ولما كان الحكم جزءا اخيرا من التصديق ولا شك في ان ذلك يفيد افراد
ادراك المركب التقييدي بلا تقييد بنفي واثبات وسيجعل الاشكال دائرا على ان المراد بالحكم الايقاع ومن
البين عدم تحقق الايقاع في ادراك ذلك المركب والقول بان المراد بالحكم الذي حكم بكونه جزءا اخيرا من التصديق
او ايقاع ما هو الحكم المقيد بالنفي والاثبات لا مطلقا مما لا يلتفت اليه فالظاهر ان المص بالنفي والاثبات تفصيل
للحكم لا تقييد له واعلم ان المص من توضيح الشارح ان يتضح ان كل تصديق ادراك يكون حدوثه وحصوله
مع حصول الحكم وحدوثه وفي افادة ما ذكره ذلك مناقشة اذ يتخلف التصديق عن الادراكات التي في
النظر بما يقتضي ان يكون الحال فيها سواء من البديهيات والنظريات كذلك فلا يحصل بمجرد ما ذكره ذلك المدعى
الا ان يضم اليه شيء اخر وافاده ما ذكره معه ذلك قوله يريد واعلم ان الاشكالات المورد في هذا المقام قسمان

بصر
الخط في الحكم
لا يصح ان يكون ما

مع ... م

قسم تورد على تقسيم المص على توجيه الش عبارته وقد دفع الش كل واحد مما نيد بحث بهذا القسم اعني الاشكالات الخمسة
التي اورد كل منها على تقسيم المص موجها التوجيه الش ولا يرد كل واحد منها على تقسيم غير المص وعلى توجيه غير الش عبارته
وان اورد بعضها عليها وقسم تورد على تقسيم المص على ما يقتضيه توجيهه اعني ما دل عليه في سياق بقوله واعلم ان ما اختاره
المص منظور فيه من وجوه ولم يرفع الش ذلك نعم منه انه واحد وعلى التوجيه الذي قرر عليك الكلام اندفع ما قيل من انه لا
تفصيل الاشكالات الثلث المدلول عليه بقوله واعلم ان ما اختاره المص عن الاشكالات الخمسة المتقدمة وكل ما القي عليك
انما اجمالا هنا سيفصل مفصلا ان شاء الله تعالى وانت تعلم بان قوله قدس سره ويريد ان تقسيم العلم الى التصور والتصديق مع
باطلاق تقسيم العلم يشعر بان تقسيم العلم باي وجه كان يرد عليه تلك الاشكالات مع ان ذلك ليس كذلك اذ تقسيم العلم على راي
الحكماء مثلا لا يرد عليه جميع تلك الاشكالات وان ورد عليه بعض ولك ان تخصص ذلك القول بالايراد على خلاف الموجه
قال الش احدهما ان هذا التوجيه لا يكاد يتم لا يخفى ان حق الش من ذلك التوجيه جعل عبارة المص منطبقة على راي الامام
على ما صرح به قدس سره فيما سبق فلا وجه لتقرير الاعتراض على ذلك التوجيه المذكور من الترديد بل الاولى ان يقال ذلك التوجيه
لا يجعل عبارته منطبقة على راي الامام بناء على ان الحكم على رايه جزء التصديق فيكون حصول التصديق متاخرا عن حصوله
فلا يصح ان يقال حصول التصديق مع حصول الحكم وقد يقال فيما ذكره تفصيل يوجب تشحيذ الاذهان وذلك فائدة جليلة
ولا يخفى ان جواب الاعتراض حاصل بمجرد ان يقال لا منافاة بين كون الحكم سابقا على التصديق وكونه مع الحكم اذ المعية اعم
من الذاتية والزمانية فيجوز ان يكون مقارنة للسابق فلا يتوقف جواب ذلك الاعتراض على حمل المعية على المعية الزمانية
بل يحصل ذلك على حملها على مطلق المعية الا ان يقال نبه الش على ان المؤثر في دفع الاعتراض انما هو كون المعية الزمانية تجتمع
مع السبق او يقال ان ذلك بناء على ان المتبادر منها ذلك على ما سيأتي قوله محتمل ولا يبعد ايراد الاشكال الاول على من حمل
عبارة المص على المذهب المستحدث اذ ليس مقصوده ان يجعل عبارته منطبقة على مذهب الامام والحكيم حتى يورد عليه ان
توجيه عبارته على هذا الوجه لا يتم على راي الامام ولا على راي الحكيم بل مقصوده بما ذكره في توجيه تلك العبارة اثبات
مذهب ثالث على ما تقدم نعم يرد عليه ان الحكم باختصاص الاشكال الاول بتوجيه الش عبارة الكتاب بما يصح لو لم يوجه غير
الش تلك العبارة على وجه ينطبق على راي الامام والحكيم مع ان قوله قدس سره وتبادل التوجيه غيره ممن حمل التصديق على احد
المذهبين في بيان عموم الاشكال الثاني توجيه غير الش ينافي ذلك وقد دفع ذلك بان مدار كلامه قدس سره فيما سيأتي في تعميم الاشكال
الثاني على حمل عبارة الكتاب على راي الامام بان المراد من ادراك يدخل فيه الحكم وسيأتي فيما يتعلق بالاشكال الثالث الاشارة الى ذلك
ولا شك في ان الاشكال الاول لا ينافي لهذا التوجيه فتامل قوله الا انه غير تام لا يخفى ان قول الش ان المص اختار بتغيير انما

وجه

انما ان ما اختاره المص مزيف عنده واما الان الش يريد في لاحق بهذا الكلام على ما يدل عليه كلامه قدس سره فخلاف والا فيه
ذلك التزييف من الش بقوله واعلم ان مختار المص منظور فيه من وجوه الا قوله هو المعية دائما فلا يرد ما ذكره وفيه
اعتراض يرد توجيه الش عبارة المص وحمل المعية على المعية الزمانية وهو ان تصور المحكوم عليه او تصور المحكوم به او تصور
النسبة الحكمية قد يحصل مع الحكم بحيث لا ينفك عنه فيلزم ان يكون كل واحد من هذه التصورات وحده تصديقا اذ يصدق
على كل واحد انه ادراك يكون حصوله وحده مع الحكم او كل واحد منهما من افراد التصور بناء على ان زمان حصول كل من
ذلك وان كان زمان حصول الحكم الا ان المراد يجب تلك المعية ان لا يكون ذلك الادراك دائما دائما بدوام الحكم وليس الامر
في التصور المذكورة كذلك وههنا بحث اما اولا فهو الاحتياج الى ما ذكره من تقييد المعية بالدائمة انما يكون على تقدير
حمل المعية على خلاف ما يتبادر منها اذ على تقدير حملها على ما هو المتبادر منها لم يحتج الى ما ذكره بناء على انفكاك كل من تلك
التصورات عن الحكم وحصول الحكم للنفس الناطقة ليس في ضمن حصول كل منها بناء على انها لم يتوجه في ان واحد الى امور كانت
متعددة ادراكا اجماليا بل كل من الحكم وتصور من تلك التصورات في ان واحد فلا يصدق عليه ادراك يحصل مع الحكم
وعلى تقدير حمل المعية على خلاف ما يتبادر منها انما يحتاج في ذلك الجواب نفعا لو لم يوجد في الواقع شيء من تلك التصورات
مع الحكم دائما وذلك ليس كذلك بعد توسيع دائرة المعية عن معناها الحقيقي المتبادر منها واما ثانيا فلان حمل المعية على المعية
الدائمة يوجب اختلال تعريف التصديق بناء على ان المعية اعم منها ولا قرينة ههنا يصح ان يراد بسببها ذلك
المعنى منها على انا نقول لا يدفع الاعتراض المذكور بارادة من المعية يدفع الاعتراض على التعريف للتصديق بعد
توجيه الش عبارة المص بالصور الست بارادة معنى منها لا يصدق التعريف المذكور بسبب ذلك المعنى على شيء من تلك الصور
والقول بان الدوام مما يتبادر من المعية بخلاف المعنى الذي يدفع به تلك الصور عن التعريف المذكور مما لا يلتفت
اليه واعلم ان بعض القاصرين زعم ان مقصوده قدس سره بما ذكره دفع الانتقاض بتلك الصور الست وانما
نشأ ذلك من قوله فلا اشكال ولم يتفطن لما هو الحق مع غاية ظهوره من عبارته قدس سره اذ الحق ان قوله فلا
اشكال انه لا اشكال بصورة من الموارد الثلث راسا بقوله فلا يرد ان ادراك الطرفين الى ذكرنا يتوهم اندفاع
الصور الست بما ذكره قدس سره من ان الحكم جزء اخير لكل من تلك الصور والحكم في كلها منافيه ليس كذلك على ما بيناه ذكر
عليه عبارته قدس سره وانه لا وجه للحكم بجزئية تلك الصور بتقييد المعية بالدوام مع ان الادراك الذي جعل مادة
النقض في كل صورة منها مع الحكم دائما دوام الكل مع الجزء وفي هذا المقام ابحاث اخر طوينا ما فيه عن الاملال
قوله ثم نظر قد يقال لو كان منشأ النزاع ما ذكره لزم تحقق النزاع في كل ما يكون حصوله مع جزئه الاخير كالسرير

والملازمة وبطلان اللازم غير محتاج الى البيان وقد دفع ذلك بان مدار النزاع على وقوع النظرين على توجه
المذكور ولم يقع النظران على الوجه المذكور في مثل اليسير وانه ما ذكره انما هو منشاء الخلاف ولا يلزم من ذلك كونه
امرا مستقلا فيما هو المدعى ونظير ذلك كثير في المباحث العقلية وفيه ضعف ولا يخفى عليك ان عبارته قدس سره
يفيد ان النظرين كل منهما واقع على وجه لا يقع ذلك من الاخر وذلك على الاتفاق وفيه مجال فتامل قوله توجيه غيره
قد سمعت بعض ما يتعلق بهذا المقام وقد يقال المعنى قوله توجيه غيره ان هذا الاشكال وارد على التقسيم المذكور
على اي توجيه فرض اذ قصد به التطبيق على احد المقدمتين وذلك لا يتوقف على وقوع توجيه تقسيم العلم
الى التصور والتصديق على وجه لا يفيد الانطباق على احد المذهبين او منشاء هذا الاشكال كون الحكم فعلا
وهو متوقف في وروده سواء كان مدار التوجيه على ما ذكره الشارح او على غيره ان تحقق توجيه مغاير له على
تقدير ان يكون المقصود منه الانطباق على احد الرايين بل لا مدخل في وروده لتوجيهه اذ كان نفس التقسيم
مفيدا لكون التصديق منطبقا على راي الحكيم او الامام واعلم ان الاشكال الثاني وارد على جعل التصديق
عبارة عن الحكم او عما يكون الحكم جزءا منه ولا تعلق له بتوجيه العبارة المشتملة على التقسيم الى التصور والتصديق
على ما اشير اليه فالحكم باختصاص وروده بتوجيه عبارة التقسيم على ما شعر به ظاهر عبارته مما لا وجه له فان قيل
ليس المقصود مما ذكره جعل ذلك الاشكال مختصا بتوجيه عبارة التقسيم الا انه لما ذكر فيما سبق ان الاشكال
الاول مختص على اختاره الشارح من توجيه عبارة الكتاب بين هاهنا ان هذا الاشكال ليس مثل الاشكال
الاول في الاختصاص بتوجيه الشارح بل هو عام يتناول توجيه غيره ايضا قلنا قصد ان ذلك مختص بتوجيه عبارة
التقسيم بل ذلك الحكم منه انما وقع في مقابلة ما يتعلق بالاشكال الاول واعلم ان الاشكال انما يرد على تقسيم العلم
الى التصور والتصديق لو كان التصديق فيه محتملا لكونه مركبا منه ومن غيره ولا يرد على ان يكون التصديق
فيه مختصا بالحكم او بالمركب منه ومن غيره ولا يشمل شيئا منهما لكونه دائرا على الترديد المذكور في التصديق
يقتضي ذلك فعلى هذا قوله قدس سره ولكنه يتناول توجيه غيره ليس على ما ينبغي فتامل قوله يجب العلم فيلزم جعل قسم الشي
قسيما منه اذ كل من الكيف والانفعال قسيم للفعل فكذا ما يندرج فيهما قسيم لما يندرج في الاخر وكذا يلزم على تقدير
كون التصديق مركبا من الحكم والادراك بناء على ما ذكره الشارح قوله فلا يندرج ما يصدق عليه احدهما
اعني الحكم الذي يصدق عليه الفعل فيما نحن فيه فيما يصدق عليه الاخر وهو الذي يصدق عليه الفعل او
الانفعال قوله والا لتصادقت عليه المقولتان معا اي وان اندرج ما يصدق عليه احدهما فيما يصدق

عليه الاخر لتصادقت على ما يصدق عليه احد المقولتين معا اعني الفعل والكيف او الانفعال فيما نحن فيه
اذ المندرج في المندرج في الشي مندرج في ذلك الشي فيكون الحكم المندرج في العلم المندرج في الكيف او الانفعال
مندرجا تحتهما جميعا مع انه مندرج تحت الفعل ايضا فيلزم تصادق المقولتين على الحكم وفي هذا المقام بحث
الاول ان مدار ما ذكره على ان المندرج في المندرج في الشي مندرج في ذلك الشي وهو ليس بصادق على الاطلاق اذ
الانسان المندرج تحت الحيوان المندرج تحت الجنس لا يكون مندرجا تحت مفهوم الجنس ونظايره اكثر من ان
يحصى والقول بان ما نحن فيه ليس من هذا القبيل ليس على قانون التوجيه والثاني ان الصورة العقلية للجوهر
جوهر بناء على انها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ولا معنى للجوهر الا ذلك مع انه حكم بكونها عرضا
باعتبار حصولها في العقل وقيامها به فيلزم كون الشي الواحد جوهرا وعرضا وذلك يستلزم تصادق
المقولتين على امر واحد المستلزم لعدم تباينهما فلا يصح الحكم بان المقولات متباينة وقد يقال انما يستلزم
عدم تباين المقولتين لو كان صدق الجوهر والعرض على الصورة العقلية الجوهرية من جهة واحدة
مع ان ذلك ليس كذلك على ان كون تلك الصورة عرضا لا يستلزم اندراجها تحت مقولة من المقولات التي هي
الاجناس العالية للاعراض وقد يدفع ذلك بان اعتبار الجهتين في شي واحد لا يستلزم التباين وما ذكر في
العلاوة انما يجدي طائلا لو لم يقع منهم التصريح بكون الصورة العقلية كيفا مع انه لا شك في وقوع ذلك
وقد يمنع كون الصورة العقلية باعتبار القيام بالعقل عرضا فافهم ذلك واعلم ان قول الشارح عبارة
عن ايقاع النسبة تشتمل على المسامحة اذ الحكم ايقاع النسبة او انتزاعها لا ايقاع النسبة فقط الا ان ذلك غير
قادح فيما سبق الكلام لاجله ثم ليس هذا في خبر الاشارة بل في خبرها ذكر الخلاف المتصفح
نفس الامر بكونه ناشيا مما ذكره ولا خفاء في ان اتصاف العلم بالبقاء وعدم اتصاف الانفعال به
يفيد ان العلم ليس بانفعال ومن قال انه اي العلم من مقولة الكيف الاضافة لا خفاء في ان لفظ
الاضافة يطلق على معنيين احدهما النسبة المتكررة وثانيهما النسبة التي يندرج تحتها المقولات
السبع التي منها النسبة المتكررة ولا شك في ان العلم ليس من النسبة المتكررة اذ ليس في مقابلة العلم نسبة
اخرى يكون العلم بالقياس اليها متحققا يجب التحقيق الاصيل والظاهر من المعلوم ان العلم ليس تحت
واحدة من سائر المقولات النسبية عند من قال انه من مقولة الاضافة وكونه من تلك المقولة في مقابلة
كونه من مقولة الانفعال يفيد ان المراد بكونه من مقولة الاضافة ليس من مقولة الانفعال وقد دفع

ذكر بان من قال ان العلم من مقولة الاضافة لم يفرق بين العالمية والعلم فكما ان العالمية مضايف للمعلومية تحققا وتعقلا كذلك العلم مضايف لها وانت تعلم ان ذلك انما يفيد لو كان كل من قال بكون العلم من مقولة الكيف او الاضافة قايلا لعدم الفرق المذكور مع ان القايل ممن يقول بان العلم من مقولة الاضافة وليس الا نفاة الاحوال واما من يقول منهم بالاحوال فهو حكم بمغايرة العلم للعالمية يرشدك الى ذلك تحقيق مباحث الاحوال من الكتب الكلامية وقد يقال ان هو التشبيه المقولات السبع انما هو على راى الحكماء لا على راى المتكلمين القايلين بكون العلم من الاضافة مع ان المخصوص تلك المقولات انما هو لجنس العالي للنسبة لا مطلق النسبة

قوله يقول ايضا فيه ان لفظ ايضا اما ان يكون متعلقا بقوله يحصل فيكون المعنى على هذا التقدير يقول هذا القايل بحصول الاضافة المخصوصة بين العالم والمعلوم فان الارتسام كما انه قايل بحصول الاضافة الكيف والانفعال ولا شك في ان ذلك بعيد من وجهين لان من قال بكون العلم من مقولة الاضافة وقايل بالوجود الذهني مع ان ذلك خلاف ما عليه الوجود واما ان يكون متعلقة بقوله ولا شك في ان معنى الكلام على هذا التقدير انه هذا القايل يقول بانه في حال الارتسام يحصل اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم كما ان القايل بان العلم من مقولة الكيف او الانفعال قايل بذلك وليس المعنى على هذا التقدير ان القايل بكونه من مقولة الاضافة قايل بحصول الاضافة المخصوصة بينهما كما ان القايل بكونه من مقولة الكيف او الانفعال قايل بحصول الكيف والانفعال ومن البين ان معنى الكلام على تقدير تعلق الحق لفظ ايضا بيقول اذا كان ذلك لزم ان يكون القايل بكونه من مقولة الاضافة قايلا بالوجود الذهني ايضا ولا شك في كونه غير مطابق للواقع مع ان فيه شيئا اخر يعرف بادنى توجه والتقصي عنه بان في الاول على التقدير الاول عبارة عن الامام وانه قايل بالوجود الذهني وان معنى الكلام على التقدير الثاني ان هذا القايل يقول حال الارتسام الذي يقول به الحكماء يحصل اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم فلا محذور مما لا يلتفت اليه قوله والامام مع كونه قد يقال فيه تعريض على الامام بناء على ان القول بكون العلم من قبيل الاضافات بواسطة عدم وجود دليل لغيبة القول بالوجود العقلي حتى لو سنح دليل بعيد ذلك لم يحكم بكون العلم من قبيل الاضافة والحكم الامام حكم بكون العلم في ذكر القبيل مع سنوح دليل له يودي الى الوجود العقلي وذكر دليل على عدم اطلاعه كما هو العلم على تقدير الارتسام والقول بالوجود العقلي فتامل قوله انه علم فيه بحث وكذا في قوله لم يصدق انه حيوان ونظايره في عباراتهم كثيرة كما لا يخفى على المتتبع قوله الا ترى فيه



ليس بقايل ح

-

بكر

دلالة ينبه على ان ما ذكره الشارح مبني على الكلية القايلة بان كل ما هو مركب مما صدق عليه الشيء ومما صدق عليه غيره لا يصدق عليه ذلك الشيء فاعترض عليه بمنع تلك الكلية اذ كثيرا ما يكون الامر بخلاف ذلك اذ المركب مما صدق عليه الخارج ومما صدق عليه الداخل صدق عليه الخارج والمركب من الموجود والمعدوم صدق عليه المعدوم ومواده اكثر من ان يحصى وليس العدد الفرد مما يؤيد له ذلك المنع اذ التحقيق انه مركب من الوحدات ليس الا فليس الثلثة المركبة من الاثنين ووحدة داخلة من الثلثة والاثنين مثلا حتى يصلح ان يقع مؤيدا لذلك المنع والقول بان المراد المركب مما صدق عليه الشيء ومما صدق عليه غيره ولا يجب ان يصدق عليه ذلك لا يجدي طايلا في المقام قوله من الحيوان اي من مفهوم وحقيقته وما هو مغاير له لكنه يصدق اي الحيوان عليه اي على ذلك الامر المغاير للحيوان صدقا متعارفا كالناطق مما يصدق عليه الحيوان صدقا متعارفا اي يصدق الحيوان على ما صدق عليه الناطق يدخل في ذلك المركب اي ما صدق عليه ذلك المركب تحته اي تحت الحيوان فيصدق الحيوان عليه وتنبيه من استصعب هذا الكلام لعدم الاطلاع على ما هو مقصوده وقال ما لا يليق الا بذكره قوله يجب اللغة فيه انه اما ان يراد ان تلك الالفاظ معان لغوية توهم ان للنفس الناطقة هنا كي فعلا صادرا عنها اي فعلا بمعنى التاثير والايجاد على ما دل عليه العبارات السابقة فلا وجه لقوله ولا عبرة لايهامها فان اهل اللغة لا اخره فان عدم الفرق من اهل اللغة العربية بين الفعل بمعنى التاثير والقبول في اطلاق لفظ الفعل بمعنى اخر اعم منهما عليهما الا ان لا يعتبر ايهام تلك الالفاظ بحسب معانيها اللغوية ذلك بل الجواب على ذلك التقدير ان الكلام في المعنى الاصطلاحي لتلك الالفاظ لا المعنى اللغوي على ان ذلك انما يكون منشا لذلك الايهام لو لم يكن لما عداها من الالفاظ التي يعبر بها عن غير ذلك الحكم من الادراكات معان لغوية كذلك وذلك مما يناقش فيه واما ان يراد ان تلك الالفاظ يجب اطلاق الفعل عليها لغة توهم ان للنفس الناطقة فعلا بمعنى التاثير بواسطة اشتباه الفعل المقابل للانفعال بالفعل اللغوي فيرد عليه ان ذلك انما يصلح للمنشائية لو لم يطلق لفظ الفعل بالمعنى اللغوي على غير ذلك الالفاظ من الالفاظ التي وقع التعبير بها عن الحكم في كونه علما مع ان ذلك ليس كذلك وقد يجاب باختيار الشق الثاني من الترديد ومنع كون ذلك المنشا مستقلا في ذلك الايهام في جميع ما يطلق عليه الفعل لغة فتامل قال الشارح ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة لا خفاء في ان مقتضى سياق الكلام ان يكون المراد بالادراك في قول الشارح وادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة هو على هذا لا يظهر تفريع قوله فهو من مقولة الكيف على ما فرع عليه وايضا الادراك المتعلق بان النسبة واقعة شامل للادراك التصوري اذ لا حجر في تعلق التصور بكل شيء فلا حاجة لان يكون عبارة عن الاذعان والقبول الا ان ينضم المخصص به وكون ادراك ان النسبة واقعة عبارة عن الصورة الادراكية لينتظم قوله فهو من مقولة الكيف لما قبله مع انه يدفع ما ذكره قد يسره خلافها

يفيد ح

الاذعان والقبول للنسبة د قالكلام كره وهو اي ذلك الادراك والقبول ادراك ان النسبة واقعة بواقعة ح م

يقتضيه سياق الكلام وايضا لا يلائم ذلك صحة التعبير عن الاذعان بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وقد عرفت
ان الادراك المتعلق بان النسبة واقعة اعم من الادراك التصوري وقد يقال في صحة انتظام قوله فهو من مقولة الكيف بما
قبله على تقدير ان يكون المراد ما يقتضيه سياق الكلام من كون ذلك الادراك عبارة عن الاذعان ان كون النفس الناطقة
قابلة للنسبة التي لا يراد بها النسبة الحكمية يحتمل انحاء الثالث للمقضية بل اريد بها ما هو لا يظهر حقيقة فيها اعني اي
الرابع منها يستلزم كون تلك النسبة صورة معقولة ولا حاجة الى حذف ما يدل على كون ما يكون النفس الناطقة قابلة
صورة لحصول ذكر الانتظام قوله اي مطابقة وانما فسره بذلك لئلا يتوهم ان المراد بالوقوع الوجود على ما هو المتبادر منه
مع ان تلك النسبة مما لا وجود لها وايضا ليس وجود تلك النسبة في كل قضية مقصودا بالافادة بخلاف مطابقتها ولا مطابقتها
وايراد لفظ الاشياء بصيغة الجمع باعتبار المواد في القضايا الحملية والشرطية الاتصالية والانفصالية اذ المراد بالاشياء
في تلك العبارة ما يطابق النسبة العقلية الظلية فلا يكون في كل قضية الا واحدا وقد يقال المقصود بالحكم في كل مادة
من المواد ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فتفسير الوقوع بمطابقة النسبة للاشياء وعدم الوقوع بعدم
مطابقتها لها لا يكون الا باعتبار كل مادة من المواد لا باعتبار جميع المواد ومن البين ان النسبة في كل مادة لا تطابق
الاشياء واحدا وكل الكلام في عدم المطابقة فتامل ولا يبعد بعدا تاما ان يقال المراد بالاشياء هنا كل الامور الواقعة
في نفس الامر ومعنى مطابقة النسبة لها كونها بحيث لا ينافيها شيء منها بل يجمع مع كل منها ومعنى عدم مطابقتها
كونها بحيث ينافيها شيء منها فعدم مطابقتها لها انما هو على وجه رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فعلى هذا
يتحقق مطابقة النسبة للاشياء او عدم مطابقتها لها في كل مادة من المواد واعلم ان الادراك ان النسبة واقعة شامل
للموجبات الصادقة والكاذبة وادراك ان النسبة ليست بواقعة شامل للسوالب الصادقة والكاذبة ولا
ينافي ذلك تفسير الصدق بمطابقة الحكم للواقع والكذب بعدم مطابقته له على ما يتوهم قوله وهي اي هذه الامور المذكورة
ولا خفاء في ان الاولى ان يذكر بيان اشتمال المدرك على المدرك الاربع لئلا يختل انتظام قوله فهو تصديق وحكم
آخر وان الحكم بان قوله والحكم معطوف على النسبة في قوله وعلى نسبة بينهما والمراد به ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة بقرينة اشتمال ذلك المدرك على المدرك الاربع مع انه خلاف الظاهر بعيد فحمله الذي هو في بيانه قوله المراد بالمركب
اي المشتمل بالقوة على المحكوم عليه الذي هو معنى النسبة والمحكوم به الذي هو واقعة والنسبة بينهما لا بالفعل حتى
يلزم التسلسل فكان ذلك المدرك مع ذلك معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية اذ هو الرابطة حقيقة بين الطرفين
فاما لم يلاحظ تلك الامور من القوة الى الفعل بالتفصيل لم ينعقد هنا قضية اخرى فالمانع من انعقاد كل قضية

٩.

بعد حصول القضية الاولى امران كون مادة القضية غير حاصلة بالفعل وكونها ملحوظة بالتبع بواسطة كون ذلك المدرك
معنى حرفيا وانت خبير بكون ذلك المدرك غير حاصل بالفعل بل بالقوة وكونه غير ملحوظ بالذات بل بالتبع الرجوع الى كونه ان
حال حصول التصديق قوله والحكم هو ذلك الامر المجمل لا خفاء في ان لفظ الحكم وان كان مطلقا على ذلك المدرك المجمل الا ان المتبادر
بالبيان ان ليس الحكم بذلك المعنى بل بالمعنى الذي وقع النزاع في انه تصديق او جزئه فلو اراد ان الحكم المدرك في العبارة حذو اي و
الحكم هو ادراك ذلك المدرك المجمل وقد يقال لا حاجة الى ارتكاب الحذف اذ المتبادر ان الحكم ذلك المجمل بشرط حصوله في العقل بناء
على الاتحاد بين الادراك والمدرك عند المحققين واعلم ان الحكم اذا كان عبارة عن الادراك المتعلق بذلك الامر المجمل
لم يصح الحكم بان الحكم هو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة لانه ليس ادراك ذلك الامر المجمل بل المفصل وفي
بان ذلك لضيق العبارة اذ المراد ان الحكم ادراك المجمل احد معنيي اللفظين قوله لان المذهب المنصور وقد نقل عنه
قدس سره في كونه منصورا بان الصورة توصف بالمطابقة كالعلم والانفعال لا يوصف بها وكذا الاضافة اسهل نظر
وقد يقال معنى المطابقة في العلم ليس هو المطابقة التي بين الصور المحسوسة فلا يلزم ان يكون على نحو لا يتصف
به الانفعال والاضافة اذ معنى مطابقة العلم ان المعلوم الذي انكشف على النفس هو في الواقع كذلك لان حاله الذي
في الواقع يطابق حاله الذي ظهر على النفس ولا خفاء في ان المطابقة بهذا المعنى يصح ان يوصف بها الانفعال والاضافة
لو كان العلم احدهما ولا يخفى عليك ان ما ذكره ليس معنى المطابقة ولو سلم ذلك فهي بهذا المعنى لا يكون صفة للانفعال
ولا للاضافة وقد يتكلف في كونها صفة لاحدهما بان معنى مطابقة العلم الذي هو الانفعال او الاضافة ان يكون
معلومه بتلك المثابة واعلم ان قوله قدس سره في الحاشية المنقولة لان الصورة توصف بالمطابقة للعلم في قوة ان
الصورة توصف بالمطابقة والعلم يوصف بها ومن البين ان ذلك قياس على هيئة الشكل الثاني وشرط انتاجه
اختلاف المقدمتين بالايجاب والسلب مع ان كل واحدة من المقدمتين موجبة في ذلك القياس وربما يقال ان ذلك
استدلال غير قياسي كما يظهر من قوله كالعلم ودفع ظاهر بادنى التفات وربما يقال مدار الدليل المذكور على ان احدى
مقدمتيه قوله ان الصورة توصف بالمطابقة كالعلم والاخرى قوله والانفعال لا يوصف بها ولا شك في انه على هيئة
الشكل الثاني مع رعاية شرطه الذي هو الاختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب وكذا الكلام في قوله وكذا الاضافة
على ان ذلك الدليل في قوة الدليلين احدهما ان الصورة توصف بالمطابقة والعلم يوصف بها وثانيهما ان
العلم بها والانفعال لا يوصف بها على ما يوهم من تقرير تلك النسبة وقد نبا قدس سره ان ذكر الدليل على ما قررنا
يصفو عن شوب فانه كون الصورة موصوفة بها كالعلم وعدم اتصاف الانفعال بها لا يفيد الا كون الصورة

يوصف
بعلم

[illegible]

مغايرة للانفعال المطلكون الصورة عين العلم ولا كيفا ذكر منه على التقدير الاول لجواز ان يكون العلم امرا مباينا
للصورة مع كونه موصوفة بالمطابقة مثلا بناء على جواز اشتراك المتباينات في صفة واحدة ورد بان الدليل المذكور
مبني على انه ليس هناك الا الصورة والانفعال والاضافة وان العلم ليس الا احدها واذا كان الصورة موصوفة
بالمطابقة كالعلم دون الانفعال والاضافة علم ان الصورة غير العلم بل العلم عينها فتامل قوله حتى يكون افعالا لا انظ
ان المراد حتى يكون افعالا فيكون الحكم مندرجا تحت مقولة الفعل الحكمي الذي كان البحث فيه في هذا المقام بحث وهو ان
مراد المعتزلة بقولهم الفعل اذا صدر عن الفاعل بلا واسطة الفعل او بواسطة ليس الفعل الحكمي الذي هو بمعنى الايجاد
والتاثير اذ الصادر عنه قد يكون كيفا بل الظاهر ان المراد بالفعل هناك اعم من ان يكون فعلا حكميا وكيفا لا الفعل
الواقع هناك بمعنى الايجاد والتاثير لزم ان يكون جميع التصورات النظرية الحاصلة من الافكار الواقعة في المعلومات التصورية
افعالا بذلك المعنى مع ان ذلك مما لم يقل به عاقل بل نفس كون الفعل في قولهم المذكور بذلك المعنى يستلزم تسلسل الافعال
الغير المتناهية فتامل واعلم ان كون الافكار اسبابا موجدة للنتايج لا يستلزم كونها افعالا ايضا على ذكر التقدير
كونها كيفا او انفعالا لا وقد يدفع ذكر بان مراده على ما اختاره المعتزلة على ما يفهم من تقريره قوله على ما صح ذكره في
الشرطية بحث اذ مداره عدم صحة على كون الحكم فعلا الا على كونه غير صورة ادراكية اذ يجوز كونه انفعالا او اضافة مع
ما ثبت في الحكم صحيحي وهو ظاهر ان توجه وقد يقال المعنى قوله ولولا ان الحكم صورة ادراكية ولو كان الحكم فعلا بقرينة
قوله قدس سره فلو كان الحكم فعلا لما اذ يفيد ذلك ان يكون معنى قوله ما ذكر ودفع ذلك بانه خلاف ما يقتضيه ظاهر العبارة
مع ان الكلام مسوق لافادة ان الحكم من مقولة الكيف ولا يصح ان يحمل قوله فهو من مقولة الكيف على انه فهو لا يكون
من مقولة الفعل سيما لوحظ معه قوله واقتصر على الكيف نعم ما جعل قرينة وان دل على ما ذكر الا ان عبارته قدس سره
غير واقعة موقعها ولا يكون على وفق ما سيق الكلام لاجله قوله وذلك لان التصورات هذا البيان انما يصح
على قاعدة الحكيم لا على قاعدة الامام بل التامل في قوله لغيرها صور النتايج يفيد ان لا يكون لذكر البيان فائدة
قال الشارح وثانيهما ان التقسيم فاسد لا خفاء في ان منشأ الاشكال الثاني موثر في فساد التقسيم ايضا لان كون الحكم
فعلا يقتضي ان لا يندرج التصديق تحت العلم الذي هو المقسم على ما صرح به في اثناء تقريره سواء كان نفس الحكم
او مركبا منه ومن غيره فيلزم من ذلك جعل التقسيم للشيء قسما منه على ما اشرنا اليه هناك فلا يختص فساد التقسيم ايضا
على ما سيطلع عليه واعلم ان الاشكال الثالث بعينه ما جعله الشارح في شرحه للرسالة الشمسية وجها ثانيا من وجهي
العدول من التقسيم المشهور بين الجمهور الى التقسيم الغير المشهور الذي هو عين التقسيم الذي ذكره المصنف في هذا

[illegible]

الكتاب

الكتاب فالشارح جرى هنا على ان هذا الاشكال وارد على هذا التقسيم وهناك على ان ذلك الاشكال غير وارد عليه
فبين كلاميه في هذا الشرح وشرح الرسالة تدافع والقول بان الواقع في شرح الرسالة الشمسية بدل الادراك الاذعان التصور
فقط وهو موثر في عدم ورود هذا الاشكال هناك مما لا يلتفت اليه قوله على ما تبينا ولا يخفى انه انما يتم كون الاشكال
الثالث واردا على عمومه بحيث يتناول وروده على تقسيم العلم الى قسميه على مذهب الحكيم ولا شك في ان جعل منشأه التصور
مع القيد الذي ذكره معه يدفعه اذ ليس في تقسيم الحكيم ذلك القيد مع التصور او على عمومه بحيث تبينا وكلا من التوجيهين
عبارة المتاخرين ولا شك في ان تلك العبارة غير صالحة للحمل على راي الحكيم وان تكلف بعضهم في حملها عليه تكلفا
بعيدا او لا يرد عليه ما اشرنا اليه في الشق الاول الا ان قوله قدس سره فيما سياتي وذكر ان جعل الحكم نفس التصديق
يمنع عن ذلك والجواب عنه باختيار الشق الاول وجعل الاشكال المذكور دايرا على مجرد الترديد المذكور ومن البين
صحة اجرائه على تقسيم الحكيم ينافي مدخلية القيد المذكور مع التصور في منشأ هذا الاشكال وقد يجاب عن ذلك باختيار
الشق الثاني من الترديد المذكور والقول بان تلك العبارة تصلح ان يحمل على راي الحكيم وفيه ضعف لا يخفى والظاهر
ان هذا الجواب اي في من قوله قدس سره فيما سبق ممن حمل التصديق على احد المذهبين قوله القيد فيه انه لا دخل
لهذا القيد في منشأية ذلك الاشكال بل يرد ذلك على مجرد ان يقال العلم اما ادراك بدون لفظ الاذعان ويؤيد ذلك
ما ذكره قدس سره في حاشية شرح الرسالة بعد اجراء الترديد المذكور في التصور فقط من ان لفظ فقط لغو على هذا
التقدير وايراده هذا الاشكال على التقسيم المذكور المشهور الخالي عن الاذعان فيه وقد يقال لفظ التصور
بواسطة اطلاقه على معنيين الذين وقع الترديد اليهما صالح له بخلاف لفظ الادراك فانه لا يطلق الا على
معنى فلا يصح ذكر الترديد المذكور الا اذا كان ذلك مع الاذعان الذي يجوز ان يراد به كل واحد منهما على ما حققه
قدس سره فتامل قوله انما يكون بين المعاني المحتملة قد عرفت في مباحث الحمل انه قد يقع الترديد بين المعاني
الغير المحتملة لفائدة سد باب كلام الخصم لئلا يكون له مجال الى قسم وان كان ذلك بعيدا في الواقع وعند العقل
واعلم ان مدار الاشكال الثاني على الترديد في التصديق الى الحكم والمركب منه ومن غيره ومن البين
ان ذلك لا يجري في التصديق المستفاد من عبارة الكتاب على توجيه الشارح تلك العبارة ذلك الترديد
لحكمه قدس سره فيما سبق بكون الاشكال الثاني عاما متناولا لا توجيه غير الشارح يستلزم الترديد المستقيم على ما
اشرنا اليه قوله فلا يليق الاخفاء في ان ما ذكره من المثال ليس نظيرا لما هو محل الكلام فيه اذ ما وقع في احد
شقي الترديد فيما هو الكلام فيه اعم مما وقع في الشق الاول في المثالين المذكورين ما وقع في الشقين مع

الترديد مباينة كلية بل المثال المطابق له المراد بان كان اما حيوانا او حيوانا ناطقا الا ان مطمح نظره قدس سره التمثيل للترديد
بين الامرين الذين لا يجمعهما معا على ما يقتضيه سياق الكلام ولا شك في ان ما ذكره كاف في ذلك قوله فمعنى كونه ساذجا
عن الحكم اما ان يراد بها وقع فيه الترديد المراد بالادراك ان ذج عن الحكم بقرينة المقابلة على ما دار عليه صحيح قوله فمعنى
كونه ساذجا عن الحكم فلا وجه لقوله بل نفس المطلق بهذا الوصف اولا اذ لا شك في ان المطلق ليس اولا بالادراك
الذي ذج عن الحكم من الادراك الذي فيه عدم الحكم بل الادراك الذي اعتبر فيه عدم الحكم اولا بالادراك ان ذج عن
الحكم من المطلق نوع المطلق اولا ان ذج المطلق لا ما ان فيه عن الحكم واما ان يراد به المراد بالادراك ان ذج مطلقا
بدون ملاحظة عن الحكم على ما يقتضيه قوله بل نفس المطلق على ما اشرنا اليه فلا معنى لقوله فمعنى كونه ساذجا عن
الحكم وقوله بل نفس المطلق اولا بهذا الوصف مدافعة واعلم ان قوله فمعنى كونه ساذجا عنه انه مقيد بعدمه وكذا
قوله فمعنى كونه ساذجا عن الحكم انه لم يقيد به ولا بعدمه مما ناقش فيه اذ معنى كونه ساذجا عن الحكم لا تتفاوت وتتغاير
الموصوف الا ان يراد بقوله فمعنى كونه ساذجا عن الحكم فالمراد بكونه ساذجا عن الحكم والمقول باذن المراد من ذكر ان الادراك
الساذج عن الحكم يطلق اصطلاحا على المعنيين المذكورين حملا لا يليق ان يتوهم اليه قوله ولم يقيد دفع لما عسى
ان يورد ههنا بعد ما ذكره من ان ذكر بناء في التقييد تقييد فاجاب بان ذلك ليس بتقييد في الحقيقة حتى ينافي ما ذكر قوله
من عدم التقييد بالاطلاق قيدا فيه ولا شك في ان القيد المذكور فيما نحن فيه كذلك والا لم يصح الحكم بكون الادراك الساذج
عين العلم المقسم قوله فان نفسه ولا شك في ان مجرد ما ذكره غير مانع عن تقييد المطلق بالاطلاق بل لا يمنع الامور
المذكورة على ذكر الا اجزاء الحكم لا يصدق على تقدير تقييد المطلق بالاطلاق او ما يفيد تلك الافادة قوله وانا غيره الخ
جعل قسيما له اشارة بذلك الا انه قوله وانا غيره اشارة الى جعل قسم الشيء قسيما له بالواسطة لا جعل قسم الشيء
قسيما منه على ما توهم ولا خفاء في افادة وانا غيره بعد قوله تقسيم الشيء الى نفسه اعني الساذج قسم الشيء الذي هو العلم
قسيما له انما هو بالواسطة ان المقسم عين القسم على ذكر التقدير ومن البين ان ذكر القيد على ذكر التقدير يستلزم
جعل قسم الشيء الذي هو الادراك قسيما له بلا واسطة تلك الواسطة ولا شك في ان الاولى ان ذكر بعبارة مفيدة
له بالذات لا بالواسطة قوله الشارح وان كان المراد بالادراك مع عدم الحكم يلزم الامر الثاني لا خفاء في ان الامر الثاني
ضروري بواسطة نفس اعتبار التصور الذي اعتبر فيه عدم الحكم في التصديق ولا شك في ان ذلك معتبر فيه ولا تعلق
لذلك بكون المراد بالادراك الساذج الذي جعل قسيما من العلم الادراك الذي اعتبر فيه عدم الحكم بل لو كان المراد به
مطلق الادراك لم يتغير لزوم الامر الثاني فالاعتراض عليهم بلزوم امتناع اعتبار التصور في التصديق وارد

مطلقا

ربيع

مطلقا ما اختاره من اعتبار تصور المحكوم عليه وبه وتصور النسبة في حصول التصديق سواء كان المراد بالقسم الاول مطلق
الادراك او الاطلاق الذي اعتبر فيه عدم الحكم على ان ما ذكره الشارح انما يفيد على تقدير الشق الثاني امتناع اعتبار التصور
الذي اعتبر فيه عدم الحكم في التصديق لا امتناع اعتبار التصور فيه والقول بان افادة ما ذكره اياه مبني على ما تحقق عنده
من ان المعتبر في التصديق ليس الا التصور الذي اعتبر فيه عدم الحكم بقيد عدم الاحتياج الى الشق الثاني في لزوم ما ذكر
عليهم على ما فصلناه ويمكن ان يعتذر بان مدار كلام الشارح على ان المعتبر في التصديق ليس الا ما هو مقابل للتصديق و
اذا كان ما هو مقابل له مطلق الادراك لم يلزم منه امتناع اعتبار التصور في التصديق بخلاف ما اذا جعل ما هو مقابل
له الادراك الذي اعتبر فيه عدم الحكم فانه يلزم منه ما لزم وفيه ضعف لا يخفى قوله لان المعتبر لا شك في ان اعتبار عدم
الحكم في التصور انما هو على تقدير كونه جزءا له واعتبار التصور في التصديق المعتبر في هذا المقام اعم من ذلك والمراد
باعتبار التصور في التصديق اعتباره في حصوله فيلزم احد الامرين قوله وذلك اذا كان الحكم لا شبهة في ان تحقق
الحكم المشروط بالتصور واذا كان المعتبر في التصديق التصور لزم اشتراط الحكم بعدم الحكم بناء على ان جزء الشرط
للشيء شرط سواء كان الحكم نفس التصديق او جزءه او كان التصديق مشروطا به فلا دخل في ذلك لما ذكره من كون
الحكم نفس التصديق او كونه مشروطا به بواسطة كونه عارضا له سيما كان التصور بالموضوع على سبيل الشبه الانفكاك
ذلك تنوير في الاشتراط فعلى هذا في قوله قدس سره وبحث الشيوع في عبارته مناقشة بل نقول كلام الشارح المشتمل
على الانفصال بين التقدم والاشتراط المذكورين لا يخلو عن المؤاخذة بناء على ما قررناه انفا ويمكن التفصي
عما يرد على كلام الشارح بجعله مانعة الخلو دون الحقيقية وقد يعتذر عما في عبارته قدس سره من كون اشتراط
الشيء مختصا بما ذكره من المذهبين بان مقصوده مما ذكره الاشارة الى ورود الاشكال الثالث على مذهب
الحكيم والمذهب المستحدث على ما وعده فيما سبق بقوله ستنبه على الان عبارته لا يصفو بعد عن شوب.
واعلم انه يلزم من اعتبار التصور الذي اعتبر فيه عدم الحكم في التصديق كون التصديق مركبا من العلم و
ما ليس بعلم اعني عدم الحكم على مذهب الامام والمذهب المستحدث وذلك غني عن كون التصديق قسما من العلم
بل اعتبار عدم الحكم في التصور يغني عن كونه قسما من العلم وربما يقال ذلك يستلزم كون الحكم مركبا من
نقيضه على رأي الامام اذ سياق من كلامه قدس سره ما يدل على ان الحكم ليس واسطة بين التصور والتصديق عنده
بل تصور ساذج اعتبر فيه عدم الحكم وسيصرح الشارح بانه احد المعاني الذي لا يكون جزءا من الكفر واعلم
انا في قولهم جزء الشرط شرط بناء على قولهم المركب من الداخل والخارج خارج مناقشة قد ما قوله

التصورح

تكذا جزء جزئه فيكون عدم الحكم جزء لمجموع التصورات الثلث التي جعل كل واحد منها جزء له بواسطة كون عدم جزء لكل واحد منها
على ما هو المفروض واعلم ان سياق كلام الشارح بحسب الظاهر يقتضي ان يكون المراد بلفظ الشيء في قوله او اشتراط الشيء
التصديق وجعله شاملا للمذهب المستحدث يقتضي حمله على خلاف ما يقتضيه ذكر قوله اي تقوم الشيء الموجود وقد يقال
ان اريد بالموجود في عبارته الموجود الخارجي فذكره انما يفيد ما سيجيء الكلام لاجله لو كان ما صدق عليه التصديق
والحكم موجودا خارجيا اذ الكلام انما هو في كون التصور جزء لما صدق عليه التصديق مع انه صرح فيما سبق بان
العلم ليس موجودا خارجيا وان اريد به مطلق الوجود الشامل للموجود الخارجي والذهني او الموجود الذهني
منع الحكم بكونه صحيحا بل حكم بكونه محالا اتيا في قوله نعم ربما جاز ذكره في المستحيلات اذ المستحيل موجود ذهني وقد يدفع
ذكر بان المراد به الموجود الذهني لا مطلق الحجب ثابتا والمستحيلات بل الموجود الذهني بوجود اصيل وح لا شك في
ان ما صدق عليه التصديق والحكم ما له وجود اصيل وليس المستحيل وجود ذكره ذكر ذلك التقوم او الاشتراط انما
وقع باعتبار ذكر الوجود لا باعتبار وجوده الظلي حتى يرد ما ذكر على تقدير الشق الثاني ولا خفاء في بعده
عن ظاهر العبارة قوله وهذا المعنى لا تناقض يفهم من هذا الكلام ان النقيضين الذين حكم فيما سبق بلزوم تركب التصديق
عنهما او بلزوم اشتراط احدهما بالاخر ما ذكر انما هما ما ان النقيضان اللذان حكم بانتفاء التناقض بينهما
بعد ان يكون معنى اعتبار عدم الحكم على توجيه الشارح ما ذكره وكذا الحال في قوله وكذا الحال اه مع ان ما ذكر ليس كذلك
اذ كون التصور الذي اعتبر فيه عدم الحكم معتبرا في التصديق مع ان يكون معنى اعتبار عدم الحكم في التصور ذكر
على توجيه الشارح لا يقتضي ان يكون جزء التصديق الا الحكم نفسه لا كون مجموع الامور الاربعة مع الحكم اي هذه
القضية وكذا لا يقتضي ذكره ان يكون جزء التصديق الا عدم حصول الحكم مع التصور على وجه يكون عدم
حصول الحكم قيدا تصوريا للتصور لا انه ليس حصوله مع حصول الحكم على وجه التصديق والحكم وكذا الحال
في معنى اعتبار عدم الحكم على توجيه غير الشارح وقد يقال مدار كلامه قدس سره على ان المراد بالنقيضين الذين حكم
بتقوم التصديق بهما او باشتراط احدهما بالاخر غير النقيضين الذين حكم باستلزامهما اجتماع النقيضين
بمعنى ان تقوم الشيء بالنقيضين الغير الحقيقيين بل اطلق عليهما النقيضان تسامحا ومجازا اعني الحكم وعدمه
كما يطلق على الانسان واللاانسان من غير قصد على شيء ورفع صدق النقيضان بذلك الاعتبار يستلزم
اجتماع النقيضين الحقيقيين فيما نحن فيه اعني قولنا ان الحكم معتبر او موجود في شيء قولنا الانسان كاتب
وقولنا الحكم ليس بمعتبر او موجود فيه اما تحقق القول الاول فيه فظ واما تحقق القول الثاني فيه فلما ذكر

من اعتبار

من اعتبار التصور الذي اعتبر فيه عدم الحكم في التصديق اي فيما صدق عليه مفهوم التصديق اذ الكلام انما هو على تقدير
اعتبار ذكر التصور فيه لا في اعتبار في مفهومه على ما توهم وانما لم يحكم بما سبق من تقوم التصديق بالنقيضين او استحالة
اشتراط احدهما بالاخر بواسطة ان ذلك يستلزم اجتماع النقيضين الغير الحقيقيين اعني الحكم وعدمه بل حكم بما يوجب
استلزامهما اجتماع النقيضين الحقيقيين في الواقع اعني النقيضين المذكورين بناء على ان ذكره ادخل في بيان تلك
تلك الاستحالة والخفاء في ان ذلك بعد الاغماض عما يرد على بعض المقدمات المذكورة فيه خلاف ما يدل عليه قوله حق اين
يلزم تقوم الشيء بالنقيضين وان الظاهر ان يكون النقيضان في الموقعين بمعنى واحد قوله او اشتراطه بنقيضه
فيه ان هذا مما لا دخل له فيما ذكره سابقا اذ توجيه الشارح ليس الا لاجل تطبيق عبارة الكتاب على راي الامام على ما مر
غير مرة واعلم ان ايراد الاشكال الثالث لا يختص بتوجيه عبارة الكتاب بل يرد ذلك على تقسيم الحكيم والامام
من غير خصوصية لتوجيه متعلق بتقسيم العلم الى التصور والتصديق على ما اشار اليه فيما سبق ومن البين
ان الجواب المذكور على تقدير كونه تاما انما هو وارد على توجيه عبارة الكتاب على ما دل عليه عبارته فلا يحسم بما ذكره
من الجواب مادة ذلك الاشكال ولا يبعد ان يكون سبب عدم الالتفات الى ذكر الجواب عدم كونه قالعا لما
دته وقد يقال يمكن ان يوفق فيما ذكره في الجواب ما يدفع ذلك الاشكال عن تقسيم الحكيم والامام بمقتضى مذهبهما
بالتفات قوله فان عدم دخول الحكم من هذا يعلم ان غاية الشارح تطبيق عبارة الكتاب على راي الامام على ما وعدنا كانه
سيأتي من كلام ما يدل لعله والنعيد الشارح حمل عبارة الكتاب على مذهب الامام وليت شعري كيف يمكن تطبيقها على
راي الامام على الوجه المذكور على النسخة التي كانت العبارة فيها مع الحكم وهو الاكثر وهو اما النسخة التي وجد
فيها معه الحكم فلا يبعد ذكر التوجيه المذكور كل البعد قوله بل نقول لا شك ان المرح من هذا الاضراب سلوك طريق
الترقي بان ما ذكره سابقا اي يدل على عدم وقوع التناقض بين العقيقيين المذكورتين بواسطة تحقق الاختلاف
بين موضوعهما اذ التناقض غير متحقق على ذلك التقدير وما ذكره ههنا يدل على انتفاء التناقض بينهما
بواسطة مطابقة كل منهما لما في نفس الامر وان كان مدار على ان الموضوع في احديهما مغاير لموضوع الاخرى
لكن لا ينظر ههنا الا الى تلك الحيثية ولا شك في ان الطريق الثاني اقوى في دفع ذلك الاشكال من الطريق الاول
وقد يقال ما ذكره ليس على الاستقامة اذ كلام السائل ادير على ان يدل عليه عبارته فلم لا يحكم بانه ههنا قضيتان
متناقضتين حتى يكون لما ذكره وجه بل ذكر ان ذلك الاعتبار مستلزم لتنكيد العقيقيين فالوجه ههنا كان منع
ذلك الاستلزام لا ما ذكره ويمكن دفعه بما ذكر بادني تامل واعلم ان مثل ما يقال باعتبار التوجيه بالدخول والعوض

ما يستفاد من قولك بل نقول انه يجري في توجيه الشرح ولا اختصاص لذلك بما يفيد عبارته بل الشرح وغيره لم يلتفتوا الى ذكر قد تبيان
لا وجه لبناء القوم جوابهم مع تقدمهم على من توجه تلك العبارة على توجيههم اياها اذ مدار ذكر الجواب ليس الا على التوجيه المذكور
باحد الوجوه الثلثة المذكورة والقول بان المراد بالقوم هم الذين وجدوا في زمان من وجه تلك العبارة وبعده مما لا وجه له
وقد يدفع ذلك مع عدم شمول الجوابين المذكورين فان الجواب الثاني لا تعلق له بتوجيه عبارة الكتاب بان مدار ذكر
حقيقة لا يختص بذلك التوجيه على ما اشرنا اليه اما اولا فلا خفاء في ان تتميم هذا الاشكال لا يتصور بدون الحكم باستحالة
اللازم المذكور اعني اجتماع المتناقضين واذا كان اللازم ما ذكر اجتماع المتناقضين الغير الحقيقيين بل اجتماع
الامرين الذين عدا متناقضين اعني اجتماع الحكمين المتناقضين ظاهر انه لا تحقيق لم يصح الحكم باستحالته فلا يتم عندهم
فلا يحتاج الى الجواب الذي ذكره والقول بان مدار الكلام على ان اجتماع المتناقضين مطلقا سواء كانا حقيقيين او بحسب الظاهر
باطل وكيف وقوله الا ان يكذب ذلك القول وقد يقال يعني قوله ان القوم لم يلتفتوا الى ذلك انهم لم يجيبوا عن ذلك
الاشكال بما ذكره مع علمهم بكون ذلك جوابا عنه لان ذلك يستلزم خلاف اطلاقهم لفظ النقيضين على ما اطلقوه
عليه بل اجابوا بما لم يلزم منه ذلك وذلك لا يستلزم كون ذلك الاشكال عندهم غير تام فلا يكون لهم احتياج الى الجواب
الذي هو حق حاصره في غاية ما في الباب ان ذلك الاشكال يشتمل على مقدمتين يمكن التفصي عنه بمنع كل واحدة منهما
والقوم اجابوا عنه بمنع احديهما دون الاخرى لئلا يلزم خلاف الاصطلاح الدائر فيما بينهم مع قدرتهم على
الجواب عنه بمنع تلك المقدمة ولا محذور في ذلك وقد بيناه في منها اختيار مثل هذا المسلك في دفع الاشكال بان
ذلك توهم تسليم المقدمة الاخرى التي لم يقع الجواب عنه بمنعها مع كون المجيب قادرا عليها كان اختيار الجواب المذكور
عليه بقوله فان قيل معنى اعتباره توهم كون المقدمة القائلة بان عدم الحكم بالتفسير المذكورة معتبرة في التصديق
مع انه خلاف الواقع واعتقاد المجيب فلا يهام بناه على ان كون عدم الحكم معتبرا في التصديق اي في صدق
عليه التصديق مقدمة من مقدمات الدليل السائل كما ان لزوم اجتماع النقيضين مقدمة اخرى منها واذا
وقع التعرض من المجيب لدفع المقدمة الثالثة ولم يقع التعرض منه لدفع المقدمة الاولى توهم ان يعتقد
المجيب ان المقدمة الاولى مطابقة للواقع مع ان الواقع بخلاف ذلك هذا الجواب قد يقال في وصف الجواب
بالصحيح اشارة الى ان الجواب المذكور في شرح الرسالة الشمسية لهذا السؤال صحيح كما سيحققه وفي وصف
الجواب بالصريح تنبيه على ان الجواب المدلول عليه بقوله فان قيل معنى اعتبار الحكم الخ ليس بصريح لما حققه وليس
يلزم لا خفاء في ان هذه العبارة ظاهرة في ان مدار الجواب على منع الملازمة على تقدير اختيار الشق الثاني

من الترديد

من الترديد المذكور في السوال على اي تقدير من الشقين من الترديد المذكور في الجواب اما على تقدير الشق الثاني فظاهر و
اما على تقدير الشق الاول فلانه اذا لم يكن اعتبار مفهوم التصور الذي فيه عدم الحكم فيما صدق عليه التصديق حاصلا لم يلزم
على ذلك التقدير امتناع اعتبار ما هو معتبر في نفس الامر فيه ويجب ان يحمل على ما ذكرنا عبارة الشرح بان مدار الجواب على تقدير
الاول من الشقين المذكورين في الجواب على منع بطلان التالي وعلى تقدير الثاني منهما على منع الملازمة **قوله** ان اريد ثم لم يتعرض
قدس سره للشق الثاني مع ان اللائق ذكره كما يشعر به سياق الكلام اكتفاء بما ذكر في الشرح مع ان الحق في مثل هذا المقام بطـ
قوله لا يقال مع جوابه وذلك مما يتعلق بالشق الاول لا غير **قوله** اذ من البين لا خفاء في ان هذا الايلايم ما يعقبه من قوله فان
قوله ومن البين الخ **قوله** الا ان يكون حصوله يعني ان اعتبار مفهوم قولنا ادراك لا حكم معه في التصور اي ما صدق
عليه التصديق لا يستدعي الا حصول نفس ذلك المفهوم فيه بذاته عند حصوله لا حصوله مطلقا سواء كان حصولا بذاته
او حصولا بصورته فقط ولما عسى ان يتوهم ان اعتبار ذلك المفهوم فيه وان لم يستدع الا حصول ذلك المفهوم فيه بذاته
اولا وبالذات الا انه يلزم من ذلك حصوله فيه بصورته بالواسطة فاعتبار ذلك المفهوم في التصديق يستلزم صدق
المصدق ذلك المفهوم وانتفاء اللازم وان كان ثانيا ملزوم لانتفاء الملزوم اعني اعتبار ذلك المفهوم فيما صدق
عليه التصديق حصرا وتداركه من معتقد الخ الا ان اعتبار ذلك المفهوم فيه يستلزم اولا صدق المصدق ذلك المفهوم
دفعه بقوله ولا يجب اي لا يلزم من حصول نفس ذلك المفهوم في الذهن اي من حصوله فيه بذاته صدق ذلك المفهوم اي حصوله
بصورته للفرق بين حصول الشي فيه بذاته وحصوله بصورته فيه ويظهر ذلك الفرق ظهورا تاما في تصور الجبان الشجاعة والانتفاء
تصورها عن نفسه بها اذ في الصورة الاولى يتحقق بصورتها لا بذاتها وفي الصورة الثانية يتحقق الشجاعة بذاتها لا بصورتها
وذلك يفيد المغايرة بينهما ولا يخفى ان مجرد المغايرة بينهما لا يفيد عدم وجوب صدق ذلك المفهوم اي حصوله بصورته
من حصوله بذاته لجواز ان يستلزم مع تحقق تلك المغايرة الحصول بذاته الحصول بصورته فلم ينطبق الدليل على المدعى
الا ان يقال ان الحق من الفرق بينهما انهما متغايران بحيث لا يستلزم الحصول بذاته الحصول بصورته وقد يقال ان قوله
ولا يجب من هذا الخ يدفع ما يتوهم من ان حصول الشي بذاته عين حصوله بصورته فاذا كان اعتبار ذلك المفهوم في التصديق
مستلزما لحصوله بذاته وفيه كان مستلزما لحصوله فيه بصورته فدفع ذلك بالفرق بينهما وح لا يتوجه ما اورد على قوله
للفرق ولا حاجة الى صرف موته ولا يجب عن الظاهر على ما قررناه الا انه يرد عليه انه لا يلزم من الفرق المذكور انه لا يعتبر
حصول ذلك المفهوم بصورته لازما لاعتبار ذلك المفهوم في التصديق لجواز ان يكون حصوله فيه بذاته مستلزما
لحصوله فيه بصورته ولا يجدي الفرق المذكور نفعا الا ان يقال دفع ذلك بالحصر المستفاد من قوله الا ان يكون حصو

التصديق بها والشبهة عليك ان الملائم لقوله ولا يجب من هذا ما اسلفنا . وقد يقرر الايراد المذكور بوجه آخر وهو ان اللازم
من اعتبار ذلك المفهوم في التصديق ليس الا حصول ذلك المفهوم فيه في الذهن مطلقا سواء كان بذاته او بصورته وقوله
وكم من مصدق الخ يفيد انتفاء حصوله فيه بصورته لا مطلقا وانتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام فلا يلزم مما ذكر عدم
اعتبار ذلك المفهوم مطلقا في التصديق وقوله ولا يجب من هذا البيان التغاير بينهما حتى لا يتوجه الاتحاد بينهما تصور
كون حصول تلك المفهوم في الذهن اعم من كل منهما والتأمل في عبارته قدس سره يفيد ما قررناه سابقا لا ما ذكرناه آنفا
وقد يقال ان حصول المفهومات الكلية بذواتها لا يتصور الا في افرادها وهو ثبوتها فلا يتحقق ذكر المفهوم بذاته على تقدير
اعتباره في التصديق الا في ضمن ما صدق عليه ذلك المفهوم من افراده فيرجع اعتبار ذلك المفهوم في التصديق الى
اعتبار ما صدق عليه ذلك المفهوم فيه مع ان الكلام على التقدير الاول الثاني ويمكن ان يقال معنى اعتبار ما صدق عليه
ذلك المفهوم انه يعتبر ذلك فيه من حيث خصوصه ولا يمنع ذلك اعتباره فيه من حيث انه يستلزم ذلك المفهوم اعتباره الخ
في ضمنه لا من تلك الحيثية وان وقع الاتحاد بينهما ولنا في قول الشارح وكم من مصدق الخ بحث آخر وهو ان عدم معرفة المصدق
ذلك المفهوم حال التصديق كما يفيد عدم اعتبار ذلك المفهوم في التصديق على ما زعم يفيد عدم اعتبار ما صدق عليه ذلك
المفهوم فيه من التصورات المخصوصة بمثل ما ذكر فان المصدق كما لم يعرف حال التصديق لم يعرف تلك التصورات
المخصوصة بل تصديقه ان يدور على نفس تلك التصورات اللازمة من غير تعلق تصورات اخر بها فكلام الشارح على افادة
ما سيق لاجله افادة ما صدق عليه ذلك المفهوم لا يصح ان يعتبر في التصديق    في ماهية العلم اي العلم ان هذا
المفهوم الذي كان الكلام فيه وما هو قسيم له ومما يتعلق بهذا المقام ان مدار ما ذكره الشارح من قوله وكم من مصدق الخ
على احد الاشياء الثلاثة ان حصول ما صدق عليه التصديق لمصدق يستلزم العلم به وبجميع ما اعتبر فيه شرطا او شطرا
وان حصول الشيء بذاته عين حصوله بصورته وان الحصول الاول مستلزم للحصول الثاني والظاهر ان ذكر من الشيئين احد
الحصولين بالآخر    وابطال السند الاخص لا يخفى عليك ان هذا الكلام لا ينتظم حق الانتظام بل الانتظام
في ان يقال هذا الكلام على السند والكلام على السند لا ينفع في ذكر المنع او يقال هذا ابطال للسند الاخص وابطال
السند الاخص لا ينفع في دفع المنع على ان فيه اشعارا بان السند المذكور اخص من المنع المذكور اي انتفاء المقدمة المذكورة
مع ان قوله ولكن يبقى الخ يدفع ذلك اذ الاخص من المنع صالح للسندية ومدار ذكر القول على كونه غير صالح لها وايضا
ذكره الشارح من السند على الاشكال في كونه مطابقا للواقع فلا وجه لابطاله وقد يتكلف في توجيهه بان المعنى ان ما ذكر
ابطال لاستلزام السند المذكور المنع وهو كلام على السند وهو غير نافع في دفع المنع وكيف لا وابطال السند الاخص

حاشية مولانا مصلح الدين اللاري

في سورات الافلاك [illegible] مجتمعة في الوجود

واعلم ان اقسام التسلسل اربعة لانه اما ان لا يكون اجزاء السلسلة
مجتمعة في الوجود او لا والاول هو التسلسل في الحوادث والثاني اما
ان يكون بين تلك الاجزاء ترتب طبيعي وهو التسلسل في العلل والمعلولات
او وضعي وهو التسلسل في الموصوفات المترتبة الموجودة معا او
لم يكن بينها ترتب وهو التسلسل
في النفوس الفلكية والاول والرابع عند الحكماء لعدم انتظام برهان التطبيق
مستحيل عند المتكلمين دون
شرح حكمة العين للقاري

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله اعلم ان الحكمة علم باحوال اعيان الموجودات الى اخره لكن الناظرين في التعريف انظار لان المراد بالعلم اما القواعد المخصوصة او ادراكها او الملكة فانه يستعمل على ما اشتهر في هذه المعاني الثلثة وعلى الاول يكون معنى التعريف ان الحكمة قواعد مخصوصة متعلقة باحوال المذكورة وعلى الثاني انه ادراك قواعد متعلقة بها وعلى الثالث ملكة ادراكها الى اخره لا يجوز استعمال المشترك في التعريف بدون القرينة وقد استعمل هاهنا بلا قرينة لانا نقول ان الحكم بكل من المعاني فالاولى ان يراد واحد معين او ادراكه كل منها كما في هذا المقام جاز الاستعمال وعلى كل تقدير من التقادير المذكورة لا يلزم محذورات الاول خروج معرفة التصورات من الحكمة مع انها منها كما يشعر عبارة الرئيس في مفتتح الشفاء الثاني خروج باب الامور العامة عن الحكمة اذ هي ليست من الاعيان مع انها باب منها الثالث ان العدد موضوع الحساب وهو ليس من الاعيان لان العدد من الاوصاف وهي ليست باعيان فلا يكون العدد من الاعيان فيخرج علم الحساب من الحكمة مع انه من اقسامها الرابع ان الدوائر المبحوث عنها في الهيئة ليست من الاعيان فيلزم خروج ما عنها عن الحكمة مع انها من الهيئة وهي من اقسام الحكمة الخامس انه يبحث فيها عن الوجود الذهني ايضا فلا يكون مخصوصة باحوال الاعيان انه يبحث فيها عن المعدوم ايضا السابع ان المراد بالاحوال اما جميعها فيلزم ان لا يكون شخص حكيما او لا يكون المدون حكمة بل بعضها منها واما ان اريد في الجملة يلزم ان يكون العالم ببعض حكيما مع انه ليس كذلك وان اريد ان جميع الاحوال المدونة يلزم انه اذا جاء حكيم اخر ودون احوال اخر لا يكون الحكيم السابق حكيما لانه ليس باحثا عن جميع الاحوال المدونة فان قلت حكيم كل زمان فيجب عليه بالاحوال المدونة في زمانه قلت يلزم ان لا يكون الحكيم السابق حكيما في ذلك الزمان مع انه حكيم فيه مع انه لو دون شخص احوال اخر في زمانه يلزم ان لا يكون العالم بغير ذلك الحكيم حكيما ما لم يعلم تلك الاحوال ولم يجب عنها واذا اردت تحقيق المقام وتنقيح الكلام فعليك ان تستمع لما نتلو عليك واعلم انه قد يقع اطلاق العلم وما يرادفه على معان احدها المسائل المخصوصة اما مطلقا او مقيدا كالكلام المقيد بمسائل بانها ماخوذة من الشرع وثانيها التصديق بتلك المسائل عن دليل او مطلقا سواء كان يقينيا او ظنيا وثالثها الملكة الحاصلة من تكرار تلك التصديقات اي ملكة استحضارها متى شاء لكن اذا كانت مكتسبة عن دليل وقد يطلق الملكة على الجهل التام وهو ان يكون عنده ما يكفيه لاستعلام ما يراد ورابعها مجموع المسائل والمبادي التصورية والتصديقية والموضوعات كما قرع سمعك ما قيل ان اجزاء العلوم ثلثة وخامسها مفهوم كلي صادق على كل واحد من تلك الاربعة ويدل عليه صنيع البعض في تعريف العلوم حيث اسمعنا المعاني الخمسة اذا كان ذكر الكلي

هو الموضوع اما اذا كان ذكر لفظ العلم بازاء كل واحد من تلك الاربعة فلما كان اربع منها للوضع كل واحد منها بالذات ووضع بازائه لفظ العلم وكل من الاربع الاخر وضع بازائه العلم في ضمن الامر الاجمالي الكلي ويحتمل ان يكون ذلك الامر الكلي الاجمالي موضوعا له ايضا فيصح كل واحد من الاربع لوجوده في ضمنه كما يقال الرئيس انه ان حمل هذا فلا تعدد في معناه وقد يطلق لفظ الحكمة خاصة على التصديقات والتصورات كما صرح الرئيس في مفتتح كتاب الشفاء وعلى مجموعهما يصح مع العمل ايضا وعلى هذا يخرج من بين العلوم واذا عرفت ما فصلناه فاعلم انه يمكن ان يقال لا يبعد ان يراد بالعلم الوارد في التعريف الادراك اعم من ان يكون تصورا او تصديقا فالمراد ان الحكمة جميع الادراكات المتعلقة باحوال الاعيان تصورا او تصديقا وعلى هذا كان اطلاق العلم على خبر كان المعنى السادس المختص بالحكمة ولا يخرج شيء من التصورات التي لها افراد في الخارج فان كل تصور له فرد في الخارج يصدق عليه انه من احوال الاعيان وما ليس من فروع ما ليس فرد في الخارج من التصورات فلا كلام بعد به في ادراكه وكذا الحكمة العامة لا يخرج عنها اذ في تلك المباحث ادراكات يتعلق بالامور العامة تصديقا وهي من احوال الاعيان كما لا يخفى وكذا في علم الحساب ادراكات يتعلق بالعدد تصديقا وهو من احوال الاعيان فلا يلزم خروجه ايضا واما مباحث الدوائر الموهومة التي يبحث عنها لاستعداد التوقف معرفة احوال الافلاك عليها واما مباحث الوجود الذهني والبحث عن المعدوم فمن قبيل التبعية وما قال السيد المحقق قدس سره من ان البحث في الوجود الذهني بحث عن الموجود الخارجي من حيث انه هل له نوع اخر من الوجود او لا فيجب ان لا يلزم اذا كان الوجود الذهني مخصوصا بالاعيان ولا يعرض للمعدومات مع انه ليس كذلك وانما يعرض الماهية نفسها سواء كانت موجودة في الخارج او لا فلا يكون من الاعراض الذاتية للموجود الخارجي لانه اعم منه بل لو كان الوجود الخارجي ايضا ليس من الاعراض الذاتية والا لكان عارضا في الخارج وموقوفا على الوجود الخارجي كسائر اعراضه فيلزم توقف الشيء على نفسه وتلك فانه لو كان موضوع العلم لا بد ان يكون مسلم الثبوت فيه ولا يكون اثبات الوجود فيه من مسائل هذا العلم الا انه الاول واما السابع فيجيء جوابه وقيل انما فسر العلم في التعريف فسروا العلوم في قول صاحب المطالع فهذا مختصر في المعارف الالهية والعلوم الحقيقية واعلم ان الجواب عن الثلثة الاول مبني على حمل العلم بمعنى الادراك الاعم او على المعنى الرابع والخامس والجواب عن البواقي يتم على كل تقدير كل من المعاني ويمكن ان يقال لا باس من خروج التصورات اذ تصورات الوجود يحصل في ضمن الاحكام والاطلاع على الحقائق وان كان كما لا يكون لكن جميعه متعذر او متعسر فلذا لا ينظر في التعريف اليها ويمكن الجواب عن ان يقال المراد بالعلم الملكة بمعنى الجهل او المعنى الخامس وصدقه باعتبار الملكة وعلى هذا التقرير ان المراد جميع الاحوال المدونة وقوله يلزم ان لا يكون شخص حكيما قلنا بل يجوز انتفاء كثير بهذا المعنى وقوله ان لا يكون المدونة حكمة بل بعض منها لا محذور فيه بل لا حصر في مسائل علم من العلوم

هذا مع ان توجه هذا السوال على تقدير ان يكون قوله بقدر الطاقة متعلق بقوله على ما هي عليه في نفس الامر ولو كان متعلق
بالعلم لا يتوجه واعلم انهم اختلفوا في ان الحكمة علم واحد او علوم متعددة والحق الثاني لان وحدة العلوم باعتبار رجوع
الاحوال المذكورة فيها الى شيء واحد او اشياء متناسبة من جهة واحدة ولا يرجع الاحوال المذكورة في الحكميات الى شيء او اشياء
كذلك وفي عبارة العلامة في شرح القانون اشعار بالوحدة وفيه قوله على ما هي عليه في نفس الامر اي على وجه يكون الكائن
واقعة عليه في نفس الامر لاخراج الجمليات المركبة فان العلم شامل لها وليس من الحكمة ولا يبعد ان يقال انه يخرج ايضا العلوم المتعلقة
بالامور الاصطلاحية كالنحو والصرف والاشتقاق ونحو امثالها فان تلك العلوم باعتبار الاصطلاح وليست في نفس الامر
نسبة اليها هذا اذا كان موضوعها الكلام والكلام موجود في الخارج لكن في وجوده بحث لان الآن وجوده كانه مركب من
حروف لا يمكن اجتماعها في الوجود وانتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل نعم يخرج الاحوال المتعلقة ببعض الكلمات التي على حرف واحد
كهمزة الاستفهام وبعض حروف العاطفة وكذا يخرج به الفقه اذ هو مبني على ما وضع الشارع ولذا يتبدل بتبدل الشارع عندنا
ولا يخفى عليك ان اكثر القضايا المذكورة في الحكمة العملية مشهورات يبني عليها الجمهور لمظنة ان لها مدخلا في الانتظام فلا يبحث
فيها عن الاعيان على ما هي عليه قوله بقدر الطاقة البشرية ان اريد بها طاقة الانسان الذي في غاية الكمال كالكمل الانبياء
فلم ان لا يكون اعداء حكيما وان اريد الناقص المنتهي في البلادة فخفي وكذا ان اريد بها ثانيا فلا قدر له بحيث يمتاز في نظرنا
والجواب ان المراد هو الانسان المتوسط بين البلادة المتناهية وبين النفس القدسية وهو من يحصل له الانتقال من المقدمات
الى النتيجة في الشكل الاول قوله الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا ولا يتوهم انه على مذهب المحكماء
يوجد افعالنا باختيارنا كما هو مذهب المعتزلة بل الحكيم بريء من هذه العقيدة بل انهم مصرحون باستناد جميع الاشياء
الى الله تعالى بلا واسطة كما هو مذهب اهل الحق والوسايط التي يثبتونها ثابتها بعض العبارات انما هي شروط او آلات قدام
التعليم قد يسميها علوما ويطلقون عليها الوسائط فالمراد بقوله وجودها بقدرتنا واختيارنا ان لقدرتنا واختيارنا مدخلا
في وجودها لكونه شرطا او آلة او شيئا ذلك لا ان قدرتنا مؤثرة في وجودها وفاعلة لها كما قال المحقق في شرح الاشارات تشنيع
عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسط والمتوسط الى العالية و
الا ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا متعددة الافاضة وهذه مواخذة شبيه المواخذات اللفظية فان الكل
متفقون في صدور الكل من جل جلاله وانه الوجود كمعلوله على الاطلاق فانهم هلوا في تعالى بينهم لم يكن بين في
الا انتبره وبتبرؤا ما يلزمهم عليه ولا يبعد ان يقال قد يبحث في علم تهذيب الاخلاق من الحكمة العملية عن الاخلاق والملكات
الفاضلة والردية والحال ان الاخلاق امور جبلية غير اختيارية فكيف يصح انه يبحث فيها عن الامور التي وجودها بقدرتنا

واختيارنا لان الاخلاق عندهم تابعة للمزاج والمزاج اصلي غير كسبي فكذا ما يتبعه والجواب ان كون الاخلاق امورا
جبلية غير اختيارية مذهب بعض من الفلاسفة والكلام مبني على كلام غيرهم القائلين بغير ذلك وما قيل انها
تابعة للمزاج عندهم فنقول في الجواب ان للمزاج عندهم استعدادا لكل نوع يسمونه عرض المزاج وما لا يتغير من
الاخلاق ولا يكتسب يكون تابعا لذلك الاستعداد مطلقا اما ما يكون تابعا للمراتب التي يتصور فيما بين طرفي ذلك
الاستعداد فلا شبهة في امكان عروض التغير والاكتساب قوله فالعلم باحوالها لا يخفى عليك ان المفهوم من هذه
العبارة ان موضوع الحكمة العملية هي الاعمال والافعال من الحيثية المذكورة والحال ان موضوعها النفس الناطقة
الانسانية باعتبار الاعمال بناء على الاخلاق فيهم وتمسكوا بها في اثبات شرافتها وظهر ان النفس الانسانية
مما وجوده بقدرتنا واختيارنا اللهم الا ان يقال هذه المخالفة بناء على الاختلاف بينهم في موضوعها فمنهم من يقول
بان موضوعها الافعال والاعمال ومنهم من يقول انها النفس الناطقة كما نقلت وما في الكتاب موافق للاول
ويمكن ان يقال ايضا مراد من قال النفس الناطقة انها موضوعها من حيث اتصافها بتلك الاحوال والاشياء
انها من حيث اتصافها بالاعمال او الاخلاق وجودها بقدرتنا واختيارنا وقد يقال يبحث في الحكمة النظرية
عن بعض الاحوال المذكورة اي التي وجودها بقدرتنا واختيارنا كالمكان والحركة والفعل والوضع واجيب
بان المراد بالاعيان المذكورة الانواع والنوع انما يكون مقدورا اذا كان جميع افراده كذلك قوله ولا يخفى على المتتبع
انه ليس كثير من مسائل الحكمة العملية مما يؤدي الى الصلاحين بل بعضها يؤدي الى اصلاح المعاد فقط وتحقق ان الحكمة
العملية عبارة عن جميع المسائل وجميعها مودية الى الصلاحين وان بعضها يؤدي الى البعض وما لم يمكن البحث عن افعال
بدون الحيثية المذكورة تخليه يعتد بها ما اعتبرها قوله يسمى حكمة عملية قيل وجه التسمية بالعملية والنظرية ان المقصد
من الاول العمل ومن الثاني النظر ولا يخفى ما فيه فان الشيخ صرح بان المقصد من الاول ليس الا هو النظر والعمل انما يقصد
ثانيا فان حصول العمل لا يعلم حتى يعلم الثانية فان العمل لا دخل له فيها فالمناسب ان يقال لما كان قوتان نظرية
وعملية والنظرية تعلم تكميل النظرية فقط ولا دخل لها في تكميل العملية والعملية تعلم تكميل النظرية اولا ثم تستكمل
العملية ثانيا فالاول ينسب الى الاول والثاني الى الثاني لانه يحصل تكميل العملية ولا يبعد ان يقال وجه التسمية بالعملية
ان البحث فيها عن الاعمال قوله يسمى حكمة نظرية لما عرفت من ان المقصد منها تكميل القوة النظرية اولا ولان النظريات
منها اكثر واقوى من العملية قوله ويسمى تهذيب الاخلاق لانه يبحث فيه عن الفضائل التي اصولها الحكمة والعفة
والشجاعة والبحث عن الحكمة جزئيته وهو جزء من الحكمة العملية فيلزم ان يكون الشيء جزء جزئه لانا نقول المقسم غير
المقسم من الحكم

ما قدمن الملكات فان ما قد منها هي المتوسط بين البلادة والجربزة لا العلم المطابق للاشياء فان التوسط لا يعتبر فيها
بل كلما كان اكثر كان اولى واحرى وعلى تقدير ان يكون المراد من الحكمة المعدودة في اصول الاخلاق ما هو مقسم النظرية و
العملية لا ينجم المحذور الذي ذكره لانا لم نجعل جزئها بل الجزء انما هو التصديق باحواله لان الحكمة تنقسم الى النظرية والعملية
انقسام الكل الى الاجزاء وتهذيب الاخلاق منها ينقسم ايضا كذلك الى معرفة الاخلاق التي منها الحكمة فلا وقع فيه من تهذيب
الاخلاق نفس الحكمة بل التصديق باحوالها ويرد على الاول بانه يستلزم ان لا ينحصر الفضائل في الثلثة لخروج العلم باحوال
الموجودات عنها بل انما ينحصر الفضائل المتعلقة بالقوة العملية فيها مع انهم حصروا مطلق الفضائل فيها وعلى الثاني انه يلزم
ان لا يصح الحكم على الحكمة بانها المتوسطة بين البلادة والجربزة اذ ليس العلم باحوال الاعيان الموجودات المتوسط المذكور
واعلم انه لا يسمى الحكمة تهذيب الاخلاق لحصول تهذيب الاخلاق منها ومنهم من سمى العلم علم الاخلاق قوله ما لا يفتقر في الوجود الخارجي
والتعقل الى المادة قيل يخدش هذا علم الحساب لان موضوعه العدد وهو مما لا يفتقر في الوجود الخارجي والتعقل الى المادة
واجيب بانا لا نسلم ان موضوع علم الحساب كذلك فان موضوعه ليس العدد من حيث هو بل العدد يجمع والتفريق والتقسيم الى غير ذلك
ولا يخفى ان هذه الحيثية تعرضه في موجودات متفرقة منتقشة مجتمعة اما في الخارج او في الخيال والبحث عن العدد من حيث هو
ليس في الحساب بل في باب الوحدة والكثرة من الامور العامة في الالهيات ولا يخفى عليك ضعف هذا الجواب لانا لا نسلم انه
عروض تلك الحيثية للعدد لا يكون الا في موجودات كذلك بل نفرض نفس العدد مع قطع النظر عن معروضه ولو سلم انه عروضها
لا يكون الا باعتبار معدودات فلا نسلم الاحتياج الى المادة بل انما يكفي عروضها المعدودات متعددة والمعدودة المجردة
يجري فيها الجمع والتفريق والتضعيف والتنصيف والقسمة وامثالها وانهم قد يمثلوا ابحاثه في المادة للتوضيح والتسهيل
في التفهيم ولو سلم فانما يثبت الحق لو ثبت ان الحيثية قيد للموضوع لا بيانا للعرض الذاتي وانما للثاني في ان الموضوع
لا بد ان يكون مسلم الثبوت في العلم مع ان هذه الاحوال يثبت في علم الحساب وبيان الاول لا يخلو عن اشكال ولكن
نقول لا يبعد ان يراد من المادة ما هو اعم من الهيولي والموضوع وعلى هذا نقول هذه الحيثية لا تعرض العدد الا باعتبار
الموضوع لان التفريق والتضعيف مثلا لا تعرض العدد الا باعتبار الموضوع اذ التحقيق ان كل عدد مركب من الوحدات
وليس عدد جزءا من اخر فلا يمكن اسقاط عدد من اخر الا باعتبار الموضوع فالعدد من هذه الحيثية محتاج الى المادة
في التعقل قوله وهو العلم الالهي بعد مراتب بحسب الموضوع فما هو موضوعه اعم اعلى وما هو اخص ادنى وما هو اعم من
بعض واخص من بعض اوسط فيمكن ان يكون العلو والدنو ههنا بهذا الاعتبار فان موضوع الالهي كما قرره الرئيس
في الشفاء هو الموجود من حيث هو موجود وهو اعم من موضوعات سائر العلوم ويمكن ان يكون باعتبار شرف مسائله

فانه مسائله احوال الالهية والمجردات عن المادة مطلقا وعلى الاول كان كون الرياضي اوسط باعتبار ان موضوعه وهو
المقدار اخص من موضوع الالهي واعم من موضوع الطبيعي بحسب التحقق لا الصدق فان قلت ما نقلت عن الشيخ يباين
موضوع الالهي يخالف ما في الكتاب قلت قول الشيخ ناظر الى موضوع الفن وما في الكتاب يشير الى موضوعات المسائل فيخالفه
فان موضوع المستقل قد يكون نوعا من موضوع الفن او عرضه الذاتي او نوعا من عرضه الذاتي كما تقرر في محله قوله ويسمى
هذه التسمية للشيء باسم اشرف ابوابه قوله والفلسفة الاولى وجه التسمية كما يفهم من الشفاء انه علم متعلق باول الامور في الوجود
وهو الموجود الذي هو موضوع العلم اول الامور في العموم وهو الله سبحانه وتعالى واما التسمية بالعلم الكلي فلتعلقه بالكليات
كالعلة والمعلول واخواتهما وقد يطلق عليه ما بعد الطبيعة لانا ادركنا بالحس ثانيا فندرك اولا احوال الجسم والجسمانيات
اي متعلق الطبيعي ثم ندرك المعقولات بعقولنا ثانيا فاقتضى النظر الينا تقدم الطبيعي عليه ولما كان بحسب نفس الامر علم
الالهي متقدمة بالذات وبالشرف بل بجميع جهات التقدم على معلومات الطبيعي يطلق عليه ما قبل الطبيعة قوله كالكرة قد
يقال لا يخفى انه يبحث في علم الهيئة عن انطباق العلوية والسفلية وظاهر ان الجسم محتاج الى المادة وجودا وتعقلا وجوابه
بان المراد بالمادة المادة المخصوصة والطبيعي يحتاج الى المخصوصة في الخارج والذهن الى المادة المخصوصة وما يبحث في الهيئة
ليس كذلك فان الكروية مثلا تثبت في الفلك بان تحرك الثوابت على دوائر متوازية يدل عليها وهذا انما هو التعقل في مادة مخصوصة
واما في الطبيعي فيثبت بالبساطة فيلزم تعقلها في مادة مخصوصة ولا يخفى عليك انه لو كان المعتبر في الرياضي الاحتياج الى المادة المخصوصة
وعدم الاحتياج في التعقل اليها يلزم ان يكون كل قسم منها كذلك وهو الحق اذ ان الحساب باحث عن العدد في الخارج والهندسة
عن الخط والسطح والجسم التعليمي والموسيقي عن الزمان باعتبار التخلل بين النغمات والنقرات وليس منها ما يحتاج الى
المادة مخصوصة فيه والقيد المعقول انما يتمايز بالموضوع مخالف لقول الشيخ فانه صرح بانه قد يكون المسائل مشتركة
بين العلوم ككروية السماء مشتركة بين الطبيعي والرياضي والامتياز بالبرهان لا بالموضوع ولا بالمحمول فكيف يكون معتبرا
في موضوع الرياضي ما لا يعتبر في موضوع الطبيعي فانه لو كان كذلك لزم الامتياز بالموضوع وانت تعلم ان امتياز البرهان ايضا ما قرر
يستلزم تغاير الموضوع لكن لا على ما ذكره اولا ولعل مراد الشيخ ان منشا تغاير البرهان ويمكن الجواب بوجه لعله اقرب الى الصواب
وهو ان هذا التعريف منقول من قدماء الحكماء وهم لا يبحثون في الهيئة الا عن الدوائر فانهم يعتبرون كل كرة دوائر
يبحثون عنها وباعتبارها تسمى الهيئة بسيطة غير مجسمة والمتأخرون يبحثون عن الاجسام وتسمى الهيئة مجسمة فان بحث القدماء
عنه لا يحتاج في الذهن الى المادة اصلا وقال الشيخ منشأ الاشتراك ناظرا الى طريقة المتأخرين الباحثين عن الاجسام
والله اعلم بحقائق الاحكام وتمثيل الشارح بالكرة غير مناسب لان المبحوث عنه فيه ليس الكرة بل الكروية ما ثبت فيه

قوله وسمي بالرياضي لان الحكما كانوا امورين المتعلمين بان يرتاضوا انفسهم في ابتدا التعليم بتعلم بعض منها قوله وليس بالطبيعي لانه
يبحث فيه عن الجسم من حيث اشتماله على الطبيعة والعلم الذي هو لكل من الالهي والطبيعي والرياضي فروعا كما قيل فرع النظري الاولى فروع الالهي
فبحث النبوة والامامة والمعاد واما فروع الطبيعي فعلم الطب واحكام النجوم والفلاحة والتشريح وجر الاثقال واما الرياضي
فاصولها اربعة وهي الهندسة والحساب والهيئة والموسيقي وفروعها علم المرايا وعلم المناظر وعلم الموازين ونقل المياه وجر
والمقابل وعلم الحيل كصندوق الساعة وامثالها وعلم الزيجات والتقاويم والفرق بين الجزو والفرع ان موضوع الفرع علم
اخص من موضوع الاصل ماخوذا معه قيد عرضي كبدن الانسان للطب فانه اخص من الجسم الطبيعي الذي هو موضوع الطبيعي ماخوذا
معه قيد حيثية الصحة والمرض التي هي عرضية بالنسبة اليه بخلاف الجزو كذلك قوله قسم العلم باحوال الاول الكتاب والعلم باحوال الثاني
على الكليات فظ لظه او تادية التسمية ما مر قوله واختلفوا في ان المنطق في عبارة الشفا دالة على انه ليس منها قال في اخر المنطق
اذا قصدنا ذكره من المنطق على سبيل الاختصار ولننتقل بعده الى العلوم الحكمية فلو كان المنطق من الحكمية فلا معنى للنقل منه
اليها بل يكون النقل من بعض المسائل الى البعض وفي بعض من الاشارات خلافه فانه قال فيها ايها الحريص على تحقيق الحق اني
مُمِد اليك اصولا وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك يسهل عليك تفريعها مبتدءا من علم المنطق لكن يجوز ان يكون
معنى قوله اي ممد اليك اصولا من الحكمة مبتدءا من علم المنطق الذي هو من مقدماتها فلا يلزم ان يكون المنطق من الحكمة
قوله بخروج النفس الى كمالها فيه مسامحة ما فيه اذ الحكمة ليست نفس الخروج بل علم يخرج بمعرفة النفس فهي مبتدء الخروج وآلته فعلى
هذا يكون العمل خارجا عنها جزءا ولو كان المراد ما به يخرج النفس الى كمالها العلمي والعملي يجب دخول العمل قوله اي كمالها الممكن قوله
ان اريد الامكان الذاتي يلزم ان لا يكون الحكيم الا الكل الانبياء اعم وليس كذلك لان النفوس انما تتفق متفقة
في الماهية وما امكن لفرد نظرا الى ذاته امكن للآخر وان اريد الامكان بحسب نفس الامر يلزم ان يكون كل شخص حكيما لان النفس
خرجت الى ما امكن لها في نفس الامر والجواب ان المراد ما امكن لها من حيث التعلق بالبدن المزاج بالمزاج المخصوص فان
الاستعدادات تختلف بحسب الامزجة وعلى هذا يرد بعض ما تلوناه عليك ورجوع الجواب اليه قوله بل جعل العمل ايضا فيه انه
لا يفهم من هذا التعريف ان العمل جزء الحكمة كما يدل عليه كلمة منها بل يجوز ان يكون شرطا لحصولها قوله وكذا من ترك الاولى
فيه انه ترك بهذا القيد من التعريف يجوز ان يكون تركه بواسطة ان المتبادر من الموجود هو الموجود الخارجي في التعريفات
يجب حملها على معانيها المتبادرة فتركه يكون احترازا عن الاستدراك لا لان يكون الموجودات اعم فلا يجعل المنطق قسما
من الحكمة النظرية قوله عن المعقولات الثانية قال في الحاشية المعقولات الثانية ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر
ولم يكن في الاعيان ما يطابقه وقيل هي العوارض المخصوصة بالوجود الذهني ويصدق التفسير الاول على الوجود

المرآة ج

حيث م

منه خ

منه ج

والوجوب دون الثانية وقد يقال التعريفان متساويان فان بعضهم كما راوا ان لوازم الماهيات لا تعقل الا عارضة لمعقول
اخر مع انها عارضة بحسب الوجود الخارجي ايضا زادوا قيد عدم المطابقة للاحتراز عنها فاختص بعوارض الوجود الذهني
لا يقال يرد على الاول انه المفيد لظهر العروض في حالة تعقلها مع تعقل المعروض لكنه لم لا يجوز انفكاك تعقلها عن تعقل المعروض
وايراد الامثلة لجزئية المطابقة لما ذكر لا يفيد ولا يرد على الثاني تجرده عن الحصر لانا نقول الظاهر مراد منها والمنع مدفوع
بالاستقراء كما في دعوى انه لا شيء اعرف من الوجود واما قوله يصدق التفسير الاول على الوجود والوجوب فانه تقرر عندهم
ان الوجود والوجوب وامثالهما من العوارض العقلية فيكون عروضها في العقل وبحسب الوجود الذهني فيصدق انها
اليها عليها ظ وفي صدق الاول خفاء لكنهم يدعون البداهة في ان تصور الوجود وامثاله لا يمكن بدون الاضافة الى شيء
فلا تفاوت بين التعريفين لانها غير موجودة في الخارج له هذا اذا كان المراد منها بالامور العامة مبادي المشتقات كالامكان
والوجود والوحدة والكثرة وامثالها اما لو اريد بها المشتقات فلا نسلم عدم وجودها في الخارج بل هي موجودة
في ضمن الافراد ولا معنى للبحث عن احوال الاعيان الموجودات الا جعل موضوع المسئلة عنوانا دالا على الموجود
الخارجي سواء كان ذلك العنوان ذاتيا له او عرضيا له ويحكم على ذلك العنوان ليسري ذلك الحكم عنه الى ذلك الموجود فالموجود
في حكمنا حالة كذلك الموجود والمذكور عليه فعلى هذا يكون البحث عن احوال الامور العامة بحثا عن احوال الاعيان لان افرادها
موجودات خارجية قوله بل محمولات لكن يخفى ان عدم وجودها انما هو على تقدير ان يكون المراد منها مبادي المشتقات ولا شك
انه لا يصح ان تجعل محمولات مواطاة كما هو المتبادر من الحمل بل المحمول انما هو المشتق فلو كان المراد ههنا المبادي لا يصح
القول بالمحمولية ثم لا يخفى ان القول بانها محمولات خلاف الواقع لانها موضوعات في الواقع ولو قيل المراد انه يجب ارجاعها
اليه فنقول لا وجه له لظهور ان المقصود بالافادة ليس احوال الاحكام التي يكون بهذه الامور العامة محمولات فيه وايضا لو كانت
محمولات يجب تقييدها بقيود مخصصة بالموضوعات لئلا يكون عرضا ذاتيا ولا يكون من العوارض العامة الغريبة مع ان
الدلائل المذكورة انما تفيد الاحكام التي لا تكون محمولاتها مقيدة فتقييدها بالقيود مخصصة خلاف الواقع
ايضا واعلم ان السؤال انما يرد لو كان البحث عن اصالة فان المراد بالمبحوث عنه في الحكمة ولو قلنا بان
البحث عنه تبعا لسقط الايراد وبه يشعر كلام المحاكمات بعد ما قال الفلسفة الالهي هي العلم باحوال الموجودات
المجردة من حيث الوجود لا يقال العلم الالهي لا يبحث فيه عن احوال المجردات فقط بل عن احوال جميع الموجودات
من حيث الوجود فكيف خصصتها باحوال المجردات لانا نقول هذا هو الحظ الاصلي من العلم الالهي
واعظم ما به واشرفها فلهذا اسمها باسم الكل والباب الامور العامة كالمقدمة والمبحوث عنه بالعرض قوله

ثم م

في الخارج م

عما

المقام ج

لان الشريعة المصطفوية قد قضت الوطر آه اقول الشريعة المصطفوية قد قضت الوطر ايضا عن بحث المبدا والمعاد
من الطبيعي والالهي على الكمال وجه فلا خصوصية لهما بالعملية فالوجه الاوجه ان يقال اعرض عنهما لانه ليس للنظر فيها
كثير دخل فيهما بخلاف الطبيعي والالهي اذ يتبين مباحثهما بالنظر وقيل اعرض عنهما لان النظرية اشرف من
العملية لبقاء اثرها ابد الآباد بخلاف العملية فانها غير باقية واعترض عليه بان التحلي بالصورة القدسية
وملاحظة جمال الله وجلاله وقصر النظر على كماله من مراتب القوة العاقلة ولا شك في بقائها ابدا وجوابه ان المراد
بالاثر هو الاثر القريب وهذان المرتبتان ليستا قريبتين بل الاثر القريب هو الاعمال **قوله** وفيه بحث لجواز
ان لو اريد بالامور الموهومة ما يخترعه الوهم فابتناء الرياضي عليه تم وان اريد بها ما لا يكون موجودا في الخارج
وان كان ثابتا في نفس الامر فالابتناء عليه لا يصلح علة للاعراض وانت تعلم ان مراد القائل من الموهومة الثاني ويريد
انه لما كان الرياضي مبتنيا على ما ليس موجودا في الخارج اعرض عنه لان الاهتمام بشان الموجودات العينية اكثر فلا
يرد ما اورد عليه المحشي والبحث الذي اورده كلام السيد الشريف في شرح المواقف فان صاحب المواقف بعد ما فرغ
من ايراد الدوائر الموهومة المبحوث عنها في علم الهيئة قال لا تحصل لامثال هذه المباحث وهو من قبيل اصوات
الجمادات ونحوها واورد عليه السيد الشريف هذا البحث وانت تعلم انه لا توجه دون هذا المقام والكلام الفرق
بين كلام صاحب المواقف وما قال القائل المذكور واورد عليه بحث السيد بعبارته الشريفة **قوله** سواء وجد
ان كان المراد بالعارض العارض بالفعل فلا وجه لقوله سواء فرض اولم يفرضها وان كان المراد بالقوة فلا يظهر لحقيقة
اذ تحقق بهذه الملازمة مع عدم العارض بالقوة غير ظاهر فالاولى الاكتفاء بقوله سواء وجد عارض اولم يوجد ويراد
منه العارض بالفعل **قوله** فيكون موجودة في الذهن لا في نفس الامر قد يقال ان من مفهوم الاولى يصلح الحكم عليه في نفس الامر
كان يقال زوجية الخمسة شيء في نفس الامر او مفهوم او معلوم فيه وثبوت الشيء للشيء في ظرف فرع لثبوت المثبت له
في ذلك الظرف فكل مفهوم موجود في نفس الامر والجواب ان الحكم في ذلك القضية اما على الافراد كما هو في القضايا
المتعارفة او على المفهوم فان كان الاول فهو غير واقع اذ ليس للموضوع فرد لا في الذهن ولا في الخارج الا على
سبيل الفرض وهو يستلزم الوجود الفرضي وعلى الثاني يلزم وجود المفهوم لا الافراد والحق ان امثال هذه
القضايا فرضية والحكم الفرضي يستلزم وجود الموضوع فرضا **قوله** ومثلها يسمى ذهنيا فرضيا ان وجود ذلك
كما انه ليس في الخارج حقيقة ليس في الذهن حقيقة ايضا وكما انه في الذهن يكون موجودا بحسب الفرض كذلك في انه
يقال في وجوده في الخارج ايضا بحسب الفرض فلم لا يجوز ان يسمى باعتبار وجوده في الخارج خارجيا فرضيا

هذا اوقع بين الخارج ونفس الامر عموم من وجه كما بين الذهن وبينه لانا نقول اطلاق الموجود الذهني عليه ليس باعتبار انه موجود
في الذهن بحسب الفرض بل باعتبار ان وجوده معلق ليس الا بحسب فرض الذهن **قوله** فاقول لا نم لا يخفى عليك ان كلام القائل في قوة
المنع اذ هو موجه لعبارة المص والش مدع ادعى ولولية توجيهه والقائل يمنع الاولولية مستندا بما ذكر والآن فلا يكون
المنع من الش موجها باداب المناظرة **قوله** ولا دلالة للفظ الطبيعي على تلك الحيثية اقول لا كلام في اشعار الطبيعيات لمباحث
الاجسام الطبيعية كما فسر القائل ووصف الجسم بالطبيعي مشعر بالحيثية اذ اتصاف الجسم بالطبيعي باعتبار موضوعيته للعلم الطبيعي
وموضوعيته باعتبار هذا القيد فالوصف مشعر به **قوله** فلا شك آه بيانه ان المص رتب كتابه على ثلثة اقسام الاول في المنطق
والاخران في الحكمة فلا شك ان الحق من قوله الثاني في الطبيعي الثاني في الحكمة الطبيعية وفيه تامل اذ الظاهر ان مراد المص بالطبيعيات
بلفظ الجمع ما يشعر بالتعدد فتفسير القائل نظرا الى اللفظ اولى بان يكون مرادا من تفسيره **قوله** وايضا يجب آه فيه انه لا يجب
الحمل بل يجوز ان يراد من الالهيات مباحث الالة والمجردات بل لا يبعد ان يقول القائل لما كان لفظ الالهيات مشعرا بالموضوع
فرعاية تطابق النظيرين تقتضي ان يكون الطبيعيات ايضا مشعرة به فالاول اولى ونحن نشير الى التوجيه وجهه لهذه العبارة
اوجه من ذلك الوجهين بوجوه **قوله** فلا يصدق التعريف على شيء آه فيه انه يجوز ان يراد بالانقسام الانقسام الفعلي وهو
ليس من خواص الكم فان قلت كما انه ليس من خواص الكم كذلك لا يعرض للجسم بالذات بل هو من خواص الهيولى قلت المراد من
قبول الانفصال قابليته لان يطرء عليه الانفصال كما يقال الماهية موجودة قابلة للعدم ولا شك ان الجسم بالذات كذلك
ثم لو اراد بقبول الانفصال ان يتصف به ويصير الانفصال صفة لمحله فهو من خواص الهيولى فان قلت كيف يراد
الانقسام الفعلي مع ان الفلك لا ينقسم بالفعل ولذا قرر آه في الحاشية بان المراد منها الانقسام الوهمي قلت بعد ان الوهمي
وهم من الش اذ المنشاء انقسام الفلك ليس نظرا الى ذاته والفلك قابل بالذات للانفصال وصرح بهذا الشيخ في تعليقاته
ثم نقول لفظ ما بالذات قد يطلق على ما يقابل ما بالضرورة لعرض وحاصله ان لا يكون باعتبار المتعلق خارج يكون نسبته
الى الذات مجاز كالمتحرك مثلا وقد يطلق على ما يكون الذات سببا فان اراد بالذات ههنا المعنى الاول فيخرج النوع
الاول وان اراد المعنى الثاني فيخرج النوع الثاني ولا نم صدقه على شيء من الهيولى والصورة كلا ان كون ثبوت الانقسام لها
حقيقة ثم اذ لا احد ان يقال كل انقسام فرض ثبوته لاحدهما ليس هو الا الجسم بل نقول تركب الجسم من الهيولى يجوز
ان يكون اتحاديا كما هو التحقيق صدر المتاخرين قدس سره ولا تغاير بين الهيولى والصورة بحسب الخارج به **قوله** وان اراد
القابل في الجملة آه اقول لو اريد القبول في الجملة بمعنى ان قبوله لا يكون بتبعية جوهر آخر فان الكيفية بتبعية عرض لما يرد ما ذكره وقد يجاب
باختيار الشق الثاني وحمل الجهات على ما هو له بالذات فلا يصدق على الهيولى اذ ليس له بالذات جهة من الجهات ولا باس

الجهات

يصدق على الصورة لانها جسم في بادي الراي ولو اعتبر في الجوهر التركيب لم يصدق على شيء منها **قوله** وهو مرتب على ثلثة فنون آه لا يخفى عليك انه لما رتب الطبيعيات على ثلثة فنون آه لزم ان يكون كل منها جزءا لها فيلزم كون الفن الاول المشتمل على مباحث الهيولى والصورة وتلازمهما وتشخصهما من الحكمة الطبيعية مع ان تلك المباحث من الالهي وسيصرح به الشارح والتحقيق ان المراد بالطبيعيات المباحث المنسوبة الى الطبيعي سواء كانت من مسائله او من مباديه فهذا التفسير هو الاولى الا ما قال القائل الاول والا ما حسب الشارح في الحواشي **قوله** منحصر في الفلكيات والعنصريات قد يناقش في الحصر بالكواكب ويدفع بان المراد بالعنصريات العناصر وما يتركب منها وبالفلكيات الافلاك وما هو حاصل فيها اي في ثخنها لا في جوفها الشامل للعنصريات لكن مع هذا لا يشمل المتممات اذ هي ليست بافلاك ولا في ثخانتها فالمراد بالفلكيات الاجسام المنسوبة الى الفلك اما بكونها فلكا او جزء منها او حاصلا في ثخانتها **قوله** الفن الاول فيما يعم الاجسام فيه ان ما ذكر في الفن الاول المكان وهو ليس مما يعم الاجسام اذ المحدد لا مكان له اللهم الا ان يراد بالاجسام قسما الجسم اي الفلكي والعنصري دون اشخاصها **قوله** اي الطبيعي وصف الجسم الجوهري بالطبيعي باعتبار كونه موضوعا للعلم الطبيعي الباحث عن الجسم من حيث اشتماله على الطبيعة والمادة ويقال للجسم الوصفي التعليمي لانه يبحث عنه في العلوم الرياضية المسماة بالتعليمية **قوله** فانه كان الجوهر الطبيعي اقول يفهم منه ان التمايز بينهما على هذا التقدير بالجوهرية والوصفية ولا يخفى ان قبول الابعاد فيها متفاوت اذ مقارن الصورة والمقدار الساري في نوع واحد فان اتصال الاول لا يقبل التفاوت والمساواة بخلاف الثاني قال الشيخ في الالهيات الشفاء الجسمية الحقيقية صورة الاتصال القابل لما قلنا من فرض الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما آخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه مساو او معدود به او عاد له او مشارك له او مباين له وانما ذلك من حيث هو مقدار وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية التي ذكرنا انتهى فعلم ان قبول الابعاد فيها متفاوت ولعل الحق ان الابعاد المعتبرة في مفهوم الطبيعي مقيدة بالابهام والاطلاق والابعاد المعتبرة في مفهوم التعليمي ماخوذة مع التعين فليس الامتياز بمجرد الجوهرية والوصفية كما يشعر به العبارة **قوله** فصل في ابطال الجزء الذي لا يتجزى اعلم انهم اختلفوا في حقيقة الاجسام البسيطة اي التي لا تتركب من الاجسام المختلفة الحقائق فعند الحكماء هو متصل واحد لا يكون له اجزاء ومفاصل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وقال محمد الشهرستاني انه متصل واحد لكنه قابل لانقسامات متناهية والمتكلمون على انه ليس بمتصل بل له اجزاء ومفاصل وكل من اجزائه لا يتجزى لكن الجمهور منهم على انها متناهية والنظام على انها غير متناهية وذيمقراطيس يقول بانها اجسام صغار صلبة غير منقسمة بالفعل فالمذاهب خمسة ومنهم من قرر الخلاف في الجسم المفرد اي غير المركب من الاجسام مطلقا فلا يتأتى فيه مذهب ذيمقراطيس فالمذاهب ح ذلك اربعة هكذا قرره سيد المحققين في حاشيته على بعض شروح الهداية ولا يخفى عليك ان في عدّ ما نسب الى النظام من

المذاهب نظرا اذ هذا ليس مذهبا للنظام بل مذهب النظام تركب الاجسام من الالوان والاضواء والطعوم وغيرها من الاعراض الا انه يلزم على مذهبه ذلك من حيث لا يدري اذ هو بعد ما اطلع على ادلة نفي الجزء قال بقبول الجسم القسمة الى غير النهاية ومن مذهبه ان قبول الانقسام يستلزم وجود ذوات الاقسام فلزم القول بانها مركبة من اجزاء غير متناهية بالفعل فلزمه القول بالجزء واعلم ان اثبات مذهب الحكماء وهو اتصال الجسم المفرد وتركيبه من الهيولى والصورة لما كان موقوفا على ابطال الجزء استدل المصنف عليه وبعد ابطاله ثبت الاتصال على ما يقول الحكيم لان مذهب الشهرستاني فاسد لاستلزامه اثبات الجزء ثم استدل على تركبه من الهيولى والصورة **قوله** ويقال له الجوهر الفرد انما اطلق الجوهر الفرد عليه باعتبار انه ليس قابلا للتجزية ولا جزء له فلا ثاني في هذا الاطلاق جزئية للجسم **قوله** وهو جوهر ذو وضع آه الوضع هنا كون الشيء مشارا اليه بالاشارة الحسية وقد يطلق على المقولة وقد يطلق على ما هو جزئيا اي نسبة الشيء الى الامور الخارجية واعلم ان المراد بالوضع يحتمل ان يكون بالذات وان يكون في الجملة وكذا المراد بالقسمة وعلى تقدير ان يكون المراد بكليهما بالذات يصدق التعريف على الجسم ولو كان المراد منها في الجملة يصدق على كل من الصورة الجسمية والنوعية اذ هما لا يقبلان القسمة لا بالذات ولا في الجملة وكذا لو كان المراد من الاول هو بالذات ومن الثاني ما هو في الجملة وفي عكس هذا يصدق على الجسم ايضا ولا يخفى عليك انه لو اريد بالقبول معنى الطرياني واريد بقبوله بالذات ما يقابل بالعرض لا يلزم شيء مما ذكر مع انه في النقض الذي على التقدير الثاني نظر اذ ان قصد جزء ووظيفة الاثبات والصدق المذكور غير مسلم **قوله** لا قطعا ولا كسرا الاول انه يقال لا فعلا ولا وهما ولا فرضا لا شعار عبارته بحصر القسمة الى اجزاء في الكسر والقطع وبين ذلك واعتناء القطع والكسر للصغر وقيل امتناع الكسر للصغر والقطع للصلابة واجيب بان الصلابة لا يكون سببا لامتناع القطع بل يكون سببا لعسره والصغر لا خصوصية له بالكسر **قوله** ولا وهما قيل لعجز المتوهم عن تمييز طرف عن طرف لان الوهم من القوى الجسمانية وهي متناهية في الاثر فلا بد ان ينتهي الوهم الى حد لا يمكن ان يصدر عنه التقسيم ويعجز عن ذلك وفيه نظر لان الوهم في امثال ذلك انما يكون آلة لا مؤثرا ولا دليل على وجوب انتهاء آلية القوى الجسمانية بل هم مصرحون باثبات النفس المنطبعة لاجل التحركات الغير المتناهية **قوله** والقسمة الوهمية آه الحكم العقل اذا حلل المقدار معينا بمعونة الوهم الى اجزاء معينة يسمى هذا قسمة وهمية واذا حكم بان هذا المقدار وكل جزء من اجزائه يقبل التحليل على هذا الوجه كان تقسيما فرضيا عقليا **قوله** اذ لا يتصور شيء آه عدم كونه متصورا ممنوع غاية ان المتصور ربما لا فرد له ولا وجود له لا في الذهن كاجتماع النقيضين وامثاله فالاولى ان يقول اذ لا يكون شيء آه فافهم فان قلت كل متصور موجود في الذهن وذلك لا يوجد لا ذهنا ولا خارجا فهو غير متصور قلت لا نم ذلك المتصور انما يكون موجودا في الذهن لو كان له فرد واما لو لم يكن له فرد فلا يكون موجودا **قوله** لو لم يكن قابلا

لكانت آه وقد يقال الملازمة ممنوعة اذ يجوز ان يكون بين الاجزاء خلاء وعلى هذا يصدق ان لا مانع من التوسط
في التلاقي مع عدم لزوم التداخل اذ الكلام في ابطال تركيب الجسم منه ومن الجائز ان يكون الاجزاء الجسم كذلك
واتصال الاجزاء في الجسم مع عدم التغاير والتفرق بناء على خصوصيته ولنسبة تحقيقية والجواب انا نفرض متصلة
بدون الفرج ويتم الكلام بهذا وان لم يكن وقوعها في الجسم كذلك مع ان وقوع الخلاء بين الاجزاء مع الاتصال
بعيد غاية البعد والحكم آه في قوله والا لكانت الاجزاء متداخلة قياسي اذ لا يلزم من عدم المنع تداخل الجميع
بل يجوز تداخل احد الطرفين في الآخر الوسط او تداخل كل طرف في بعض الوسط والاول ان يتداخل الانقسام
الوسط لو تداخل كل من الطرفين في شيء من الوسط او تداخل الاجزاء الثلثة المفروضة فلا يكون وسط
وطرف او تداخل احد الطرفين مع تمام الوسط فيلزم ترجيح بلا مرجح لاستواء نسبة الطرفين الى الوسط وايضا
لا يكون وسط وطرف واعلم انه يمكن الاستدلال على تقدير وجود الجزئين ولا حاجة الى الثلثة بان يقال لو
وجد جزآن متلاقيان فتلاقيهما اما بالكل او بالبعض والاول يتداخل والثاني يستلزم الانقسام بل نقول
لو وجد جزء يمكن ملاقاته بجزئه ويلزم اما التداخل او الانقسام قوله اي دخول بعضها في حيز بعض لا يخفى
ما في هذا التفسير فالاولى دخول بعضها بتمامه او ببعضه في حيز بعض آخر او ببعض حيز آخر بحيث يتحد المتداخل
والمدخول في الوضع والحجم قوله وايضا فلا يكون وسط وطرف اقول لو استدل في ابطال التداخل بلزوم
خلاف المفروض فينتقض دليل ابطال الجزء بالنقطة فان الدليل جار فيه والاجماع انه يتحقق وجود في
تركيب الجسم منها لانه لا يحصل الحجم والمقدار قوله لانا نعقد حاصل السواد منع الانقسام وحاصل الجواب اثبات
المقدمة الممنوعة وفيه بحث اذ لا يلزم من اتحاد محل النهايتين بحسب الاشارة اتحاد النهايتين بحسبها في
المحدب والمقعر من الفلك حالان في محل واحد هو الجسم الفلكي وقد يستدل على اتحاد المحل بان نهاية الجسم مثلا
قائمة بتمام الجسم او بجزء الجسم فرضي فلا جزء اولا من جزء وبانه لو اختلف محل النهايتين لزم من قيام النهايات
بالجسم انقسامه في الخارج فيلزم كون الجسم منقسما بالفعل الى اجزاء غير متناهية فالاولى ان لا يقيد وحدة المحل
بقوله بحسب الاشارة حتى يكون المراد به كون المحل بحيث لا يمكن ان يفرض فيه شيء دون شيء وانا قلنا
فالاولى لانه يمكن توجيهه بان المراد بالاشارة الاشارة العقلية ووحدتها تستلزم ما ذكر قوله فاما ان يلاقي
واحد منها فقط آه فيه اربعة صور ملاقاة الجزء بتمامه او ببعضه للآخر بتمامه او ببعضه قوله او مجموعهما بوحدته
اثنان الملاقات ما فرض على الملتقي ببعضه مع كل منهما بتمامه او بتمامه مع كل منهما كذلك بناء على تداخل الاجزاء

قوله ومن كل منهما شيئا بان يلاقي ببعضه لكل منهما ببعضه او يلاقي بتمامه لكل منهما ببعضه بانه تداخل بهذا و
البعض من كل منهما قوله او واحد منهما اي بتمامه وبعضا من الآخر بانه يلاقي بتمامه لواحد بتمامه وببعض
من الآخر بانه تداخل بهذا وذلك الواحد وبعض الآخر او يلاقي ببعضه لواحد بتمامه وببعض من الآخر و
لو اكتفى المص بعدد او مجموعهما لتم لانه يشمل جميع ما صورنا قوله فيلزم الانقسام اطلق المص لانه بعد
ثبت انقسام واحد من الاجزاء يثبت انقسام الكل او الاجزاء لا يمكن ان يكون متفاوتا بالصغر والكبر والا
لكان الكبير منقسما كما لا يخفى وايضا يجوز لكل من الاجزاء ان يكون موقع المنقسم فينقسم وقد يتوهم انه يمكن وقوع
الجزء المفروض على الملتقي غير ملاق لاحد من الاخرين بل يكون فرجة في البين وجوابه كما عرفت في الدليل
السابق قوله لا احتمال لانه تعقلي نوعه الانحصار في فرد وانت تعلم ان تمام الدليل لا يتوقف على تعدد الاجزاء
في الخارج بل يتم وان كان نوعه يقتضي الانحصار في فرد لان فرض تعدده ممكن وهو كاف في المطلوب كما لا يخفى
بل لا يحتاج الى فرض التعدد في الخارج بل يكفي ان يتصور العقل الاجزاء بالطريق المذكور فافهم قوله فعلى هذا التقسيم
قد يتجه ان اطلاق الجزء عليه باعتبار تركب الجسم منه ولهذا عنون الفصل به دون الجوهر الفرد قوله بان يعوض الجزء
بين الجسمين اقول بداهة بطلان تداخل الجسمين متعدد اصلا فيما له مقدار في الجهات الثلث تم عند المص
فانه صرح بان تداخل المتحيز بالذات مستحيل في متحيز من جنسه الحجمي فلا يتاتى هذا الكلام من قبل المص
كما لا يخفى على انه انما يلزم تداخل الجوهر في النقطة عرضية وهي ليست ممنوعة قوله في اثبات الهيولى اي في بيان ثبوتها
والظاهر الخطوط يونانية قوله كل جسم من حيث هو جسم لفظ الحيثية يستعمل في المعاني ثلاثة الاطلاق والتقييد والتعليل
والمراد هنا الاطلاق قوله لانه من حيث انه نوع من انواع الجسم له صورة اخرى اقول عبارته مشعرة بان
اعتبار الحيثية ناظرة الى الانواع والظاهر انها ناظرة الى الافراد لان افراد الجسم الشخصية قد يكون لها اجزاء
غير ما ذكر كالصورة النوعية والصورة العرضية مثل السرير المركب من الخشب والهيئة السريرية كالمزاج
بالنسبة الى المعجون قوله مركب من جزئين اي بحسب الخارج لكل منهما وجود غير وجود الآخر ووجود الكل فلا
يرد النقض بالاجزاء العقلية ولو كان الكلي الطبيعي موجودا في الخارج قوله الحلول اختصاص شيء بشيء
لا يذهب عليك ان الحال انما يتصف بالحلول فلو كان معنى الحلول ذلك يلزم ان يكون المحل حالا اذ يصدق
التوقف عليه والاولى ان يجعل الموقوف حلول الشيء وان يعاد في التوقف اختصاصه بشيء بحيث يكون الاشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الآخر قوله بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر اقول لا يخفى عليك

ان باعتبارين المتحدتين ما هو بالاصالة او ما هو بالتبعية او الاول بالاصالة والثاني بالتبعية او بالعكس او الاول
في الجملة والثاني بالاصالة او بالتبعية او الاول بالاصالة او بالتبعية والثاني في الجملة او الاول في الجملة
والثاني في الجملة ايضا فهذه تسع احتمالات لكل منها بحث اما الاول فظاهر اذ الاشارة الى الجسم بالاصالة غير الاشارة الى
السواد الحال فيه بالاصالة وكذا الثاني اذ الاشارة الى السواد بتبعية الجسم غير الاشارة الى الجسم حال كونها بتبعية الاشارة
بالاصالة الى السواد واما الثالث فلصدقها على كل واحد من الوضعين الحالين في محل واحد كاللون والضوء العارضين
للشمس مثلا فان الاشارة الى الضوء حال اصالة عين الاشارة الى اللون تبعا مع انه لا حلول لاحدهما في الآخر واما الرابع فلان الاشارة
الى اللون الجسم بتبعية الاشارة اصالة الى الضوء غير الاشارة الى الجسم اصالة واما البحث في البواقي فيعلم مما ذكر في
هذه الاحتمالات الاربعة اللهم الا ان يراد بالاختصاص ان لا يمكن تحقق هذا بدون ذلك وعلى هذا يختار
الثالث ويمنع المحذور المذكور **قوله** لانه لا اشارة اليها الا اشارة حسية آه وايضا لا يصدق على حلول حال لا يقبل الاشارة
الحسية وان قبل محله كحلول الاصوات والطعوم في الاجسام واجيب بان الاشارة الحسية اعم من ان يكون تحقيقا او
تقديرا او لا امتناع في الثاني وقيل منع مشهور وظاهر ولا يخفى ان المنع ليس في طبيعة النقض في التعريف لان الموقوف
مرتبة المنع هذا ويمكن الجواب بان الحلول السرياني وهو ان يكون كل جزء من المحل جزء من الحال واما غير
السرياني وحلول الصورة من الاول وهو الموقوف فلا ينقض بخروج اعراض المجردات **قوله** بل لا اتحاد في الاشارة العقلية
فيه ان الاطراف المتداخلة متحدة فيما هو التداخل **قوله** الثاني انه لا يصدق على حلول الاطراف اجيب عنه
بمثل ما اجيب عن الاول اي يحمل الموقوف على الحلول السرياني مع ان عدم الصدق ممنوع بل الخط سار في
السطح من حيث الطول دون العرض والعمق وكذا السطح سار في الجسم التعليمي من حيث الطول والعرض
دون العمق والحاصل ان الحلول السرياني اعم من ان يكون في جميع المحل او فيه من جهة صرح به بعض المحققين
**قوله** الثالث لا يخفى ان الوجهين الاولين يوجب نقض التعريف من حيث الجمع وهذا الوجه يوجب نقضه من حيث
المنع ويمكن الجواب عنه بان المطلق ما قوله اختصاص شيء بشيء وجود شيئين متميزين عند العقل وتحقق ذلك
في الاطراف المتداخلة **قوله** بل الاشارة اليه قد يكون امتدادا خطيا فيه مسامحة اذ الاشارة فعل المشير وهو
تخيل الامتداد لا نفسه فافهم قلت لم لا يجوز ان يكون في الاصطلاح موضوعا لهذا المعنى قلت لو كان كذلك جاز
بل وجب بحسب الاصطلاح ان يقال تخيلت الاشارة ولم يصح قولك اشرت اشارة حسية **قوله** وقد يكون امتدادا سطحيا
ينطبق الخط الذي هو طرفه آه يفهم منه ان الامتداد السطحي يلزم ان يكون طرفه خطا ينطبق على الخط المشار اليه

ولا يلزم ذلك بل يجوز ان يكون ذلك السطح على هيئة مثلث قاعدته عند المشير وراسه نقطة عند الخط المشار اليه منطبقة
على نقطة منه وايضا قد يكون الاشارة الى الخط امتدادا جسميا على هيئة مخروط قاعدته عند المشير وراسه منطبقة على نقطة
من المشار اليه وايضا يجوز ان يكون الخط المشار اليه محيط دائرة كدوائر الفلك مثلا فلا يجوز انطباق طرف من السطح الذي هو
امتداد الاشارة عليه **قوله** والفرق بين الاشارتين آه يفهم منه ان الاشارة القصدية يجب انطباقها على المشار اليه بل ان الفرق
بين القصد وغيره بالانطباق وعدمه وانت تعلم انه لا يلزم ذلك اذ يجوز ان يقصد الاشارة الى الخط بامتداد خطي بل
الى السطح بل الى الجسم كيف وقد قال بعضهم هذا ان الاغلب في الاشارة الحسية الامتداد الخطي من الظاهر ان الغالب في الاشارة
قصدا ما لم فيه ويميل اليه والحق ان الاشارة تعين وتميز من جانب العقل لكن العقل حال التعيين يتوهم في الاجسام والجسمانيات
المخصوصة امتدادا يصل اليه فالمشار اليه قصدا ما يعينه العقل ويميزه وبذلك صرح الشيخ في الشفاء ولا يبعد ان يقال
ان الاشارة ولو كانت بتمييز العقل وتعيينه لكن كثيرا يعين العقل مشارا اليه ويقصده بالاشارة بتخيل ان امتدادا اليه وان كان
في طرفه ينطبق عليه كما في الخطوط والسطوح القصيرة المستوية كما يشهد به الوجدان دون الخطوط الطويلة جدا **قوله**
اشارة الى النقطة قصدا والى الخط تبعا فيه نظر لانه لا يمكن الاشارة الى الخط والسطح والنقطة قصدا وبالذات كما صرح به في
حكمة العين ان النقطة والخط والسطح لا يتميز في الوضع اي لا يمكن ان يشار الى كل واحد منها على سبيل الاستقلال بل النقطة
مشار اليه بتبعية الخط والخط بتبعية السطح والسطح بتبعية الجسم لانها لو تميزت في الوضع لكان ما من النقطة الى جهة غير
ما منها الى جهة اخرى فيلزم انقسامها وما من الخط الى جهة غير ما منه الى الجهة الاخرى فيكون منقسما في العرض وما من السطح الى
اعلاه غير ما منه الى اسفله فيكون منقسما في العمق فلا يكون النقطة نقطة والخط خطا والسطح سطحا هف
وفيه نظر اذ تغاير الجهات فيما يشار اليه بالاستقلال مطلقا ممنوع بل البداهة تشهد الا تغاير الجهات في المشار اليه
بالاستقلال المتحيز بالذات الحال في المكان دون الاعراض التي لا حجم لها ولا مكان واعلم انه يفهم من قوله في
الصورة المذكورة انه وقعت الاشارة الى النقطة قصدا والى الخط تبعا يصدق الاتحاد في الاشارة بين النقطة
والسطح ولا يخفى عليك انه ما يفهم من هذا التقرير انما هو الاتحاد في الاشارة بين الخط والنقطة التي وصل الامتداد
اليها لا النقطة التي هي نهاية الخط فلا يصدق الاتحاد في الاشارة بينها وبين الخط لان الخط بتبعية الاشارة
الى النقطة التي وصل الامتداد اليها يكون مشارا اليه مع عدم الاشارة الى تلك النقطة اللهم الا ان يراد ان الاشارة
بالذات الى احدهما عين الاشارة الى الآخر بالتبع او عينها في الجملة والتحقيق ان الاشارة الحسية القصدية لا تكون
الى الاطراف فانه لا حظ لها من الاشارات الحسية كما صرح الشيخ ان المحقق في الحاشية ليس الا الجسم وهو له وحده واحدا

لا خطاً اخذ ظاهراً انفطا ولو لو خطا فهو من حيث النهاية فهو السطح وكذا حال الخط والنقطة فوجود هذه الامور تحصيلي
وما اشار اليه قصدا بالاشارة الحسية يلزم ان لا يكون كذلك تامل قوله ينطبق السطح الذي طرفه وهو لا يلزم ان يكون
طرف الامتداد الحسي على الكل بل يجوز ان يكون خطا وان يكون نقطة والظاهر ان وصفه بما ذكر بناء على انه الاكثر الغالب
بل يجوز ان السطح المشار اليه بحيث لا يجوز ان يخرج من المشير امتداد ينطبق طرفه على السطح الفلكي وكذا نقول فيما
بعد ذلك قوله او امتداد جسمي ينطبق السطح الذي طرفه اه قد يكون طرف الامتداد الجسمي نقطة وقد يكون خطا
وقد يكون سطحا لكن غير صالح للانطباق على سطح المشار اليه قوله ولكن ان يتكلف قول الاكثر لا يخفى عليك انه مع هذا التكلف
يرد انه يصدق التعريف على مجموع المادة والصورة التي هو الكل بالنسبة الى الكل جزء من جزئيها ويندفع بهذا التكلف
انتقاض التعريف باختصاص الهيولى بالصورة والجسم بالمكان والمكان بالجسم والنار بالجمر والى بالورد ذلك يرد
انه لو كان بهذا معنى الحلول لا حاجة بعد ما تقرر معنى الحلول الى اثبات ان الصورة لا تتجرد عن الهيولى وان العرض
لا ينتقل عن الموضوع مع انهم يحاولون اثباته واكثر المقدمات تستكمل اتمامها فنحن اغنينا عن ارتكاب
هذا التكلف فتذكر قوله بعينه يفيد ان عدم الاحتياج بنوعه لا ينافي الاختصاص ذو العرض لا يحتاج بنوعه الى موضوع
المعين بل احتياجه بشخصه قوله نظرا الى ذاته يفيد ان المعتبر في الحلول احتياج الحال مع قطع النظر عن سائر القيود
ليخرج المتداخلان فانهما مع قيد التداخل في الحقيقة يحتاج كل منهما الى الاخر وايضا بهذا القيد يشعر بلزوم كون
المعية غير خارج عن الذات حتى يخرج تشخص سطوح الافلاك المتماسة تحقق واحد منها بشخصه بدون
ما يماسه فان ارجح الحاشية بعينه الى جنب بشخصه وهذا مبني على ما ذهبوا اليه من ان تشخص الصورة
بالهيولى وتشخص العرض بالموضوع وفائدة هذا القيد اخراج سطوح الافلاك المماسة فانه لا يمكن مفارقة
بعضها عن بعض لكن لا بواسطة ان تشخصه موقوف عليه بل لامتناع الخرق والالتيام وانت تعلم انه لا يلزم
منه فائدة قوله نظرا الى ذاته ويمكن ان يقال معنى الاختصاص كونه بحيث يمتنع ان يوجد بدون المختص فيه سواء
كانا جوهرين او عرضين او مختلفين ويستغنى ذلك التكلف ويخرج السطوح المنطبقة بعضها على بعض قوله وتحرير
معنى حلول الشيء في الشيء الخ هذا التعريف لا يلزم ان يكون المحل حالا قوله تحقيقا كحلول الاعراض في الاجسام يحتمل ان
يكون قوله تحقيقا او تقديرا تفصيلا للاشارة وان يكون تفصيلا للاتحاد وعلى التقديرين يرد ان المجاز
بمعنى البعد المجرد الموجود لا يقبل الاشارة الحسية تحقيقا لتجرده عن المادة وعلى تقدير ان يكون مشارا اليه بالاشارة
الحسية لا يتحد مع الجسم فيه بل على هذا التقدير يصير ماديا ولا يبقى مكانا وايضا كثير من اعراض الاجسام لا يقبل

الاشارة الحقيقية ولا الاتحاد مع المحل الا بان يكتفى في كون الاتحاد والاشارة تحقيقا كون محلها قابلا للاشارة بالذات
كالسكون والاصوات والسطوح والطعوم مثلا قوله وهذا التعريف صادق عليه فيه انه يجوز ان يكون التعريف
لحلول الصورة والعرض والحاصل ان حلولهما كونهما صالحين فيه بحيث آه قوله واما اذا كان المكان في المكان مذاهب
كثيرة لكن المشهور المعول عليه عند الجمهور مذهبان مذهب المشائين والاشراقيين والمشهور ان التعريف صادق
على المكان باي مذهب يريده الشارح اولا الا مذهب الاشراقيين لان جريان النقض فيه اظهر ويمكن ان
يقال المراد بقوله حاصلا فيه ان حصوله متحيز بكونه فيه فلا نقض قوله على ان الاشارة اه لو كان بهذا الدليل
حقا يلزم من الاشارة الى الجسم كان الاشارة الى سطح الفلك الاعظم لان الاشارة اذا كانت الى الجسم اشارة الى حجمه
والاشارة الى السطح اشارة الى السطح الذي هو مكانه والاشارة الى هذا السطح اشارة الى الجسم الذي هو حاو له
نهايته حتى ينتهي الى نهاية الاجسام والسطوح وايضا لا نعلم ان الاشارة الى السطح اشارة الى السطح الذي هو مكانه
غير ذلك قوله وقوله لانطباقه غير مثبت له لان مجرد الانطباق لا يستلزم الاتحاد والاشارة لان تميز من العقل ولا يلزم من تميزه
وتعيينه تميز ما ينطبق عليه بالذات ولا بالتبعية كما لا يخفى قوله من ظاهر كلامه اه اقول كانه تبع الامام في نفي وجود الاعراض
الغير السارية كالاطراف وغيرها من الوحدة والاضافات وح لا يتصور الاعتراض بالاطراف وغيرها المتداخلة
ولا يخفى عليك ان قوله تحقيقا به يستدرك الا ان يقال فائدته اخراج مثل الماء الذي في الطين والورد او المراد بالاختصاص
كونه لا يتحقق بدونه نظرا الى ذاته كما مر قوله ويرد عليه وايضا يرد عليه انه لا يصدق على حلول الهيئة التي
هي الزاوية في السطح بل على حلول النقطة في الخط وقد يستشكل في حلول الاطراف بانا نعلم بديهة ان الحال في شيء لابد
له من المعية لجزء من اجزائه او مجموعه من حيث هو والاطراف ليست متصفة بشيء منها لانه ليس للمقادير اجزاء بالفعل
والاجزاء الوهمية ليست شيء منها محلا للطرف ولان كل جزء من السطح مثلا سطح وليس الخط شيئا من السطح
والا لانقسم بانقسامه واما عدم معيته بالنسبة الى المجموع فلان المجموع ينعدم بالانقسام فيلزم انعدامه و
حدوث طرفين مع انا نعلم انه ليس كذلك والحق ان حالة في المجموع ومقارنة له وينعدم بانعدامه
الوهم قوله يصير به احد المتعلقين نعتا اه ان اراد بهذا الاختصاص انه بحيث يصح حمله مواطاة فلا يصدق
على حلول البياض بالنسبة الى الجسم مثلا وعلى حلول الاطراف وان اراد انه يصير محمولا عليهما ولو بواسطة ذو
فلا يخفى انه يصدق على الحيوان بالنسبة الى الصورة فانه يصدق الصورة ذو حيوان ويصدق على

الا بالنسبة الى صاحبه بل المعروض بالنسبة الى عارضه ثم اقول لا يخفى على البصير ان الصورة الجزئية المرتسمة
في الخيال لها اختصاص ناعت بالنسبة الى النفس الناطقة اذ لها تعلق مصحح لان يقال النفس عالمة بها مع انها ليست
حالة فيها ثم اقول المراد بالناعت ما يوجب نعتا بالذات او ما يوجب نعتا بالعرض وعلى الاول يلزم ان يكون اللون
والضوء بالنسبة الى الجسم سطحه اتصف باللون والضوء اولا وبالذات غير حال وعلى الثاني يلزم ان يكون الامور
الخارجية صورها عند العقل حاصلة حالة فيها اذ هي معلومة بالعرض ولها تعلق بالنفس مصحح لان يقال النفس عالمة
بها بالعرض قوله بحيث لانا لا نم تحقق ذلك التعلق الذي بين البياض والجسم بين الكوكب والفلك والجسم والمكان
فانا وان لم نعلم ماهية اختصاص البياض بالجسم لكن نعلم بداهة عدم تحقق ذلك التعلق الحاصل له بالجسم بين الجرم والمكان
والفلك وكوكبه والحاصل ان تصور الاختصاص الذي يكون للنعت بالنسبة الى المنعوت بديهي بوجه ممتاز عن
غيره فان العقل يجد للاوصاف اختصاصا خاصا بالموصوفات لا يدرك ما غيرها ويفرق بالبديهة بين ذلك الاختصاص
والاخر من الاختصاصات قوله لانا قد نطلق على الجسم الاول ان يقال على الاجسام التي تركبت منها ليطابق المثال
وقد يطلق ايضا على الهيئة النوعية من جسم مركب من افراد باجزاء كالخشب مثلا بالنسبة الى السرير
قوله فان قلت يحتمل ان يكون السؤال اعتراضا على المصنف بان ذكر تلك المباحث هٰهنا غير مناسب لانها من
الالهي ويمكن ان لا يكون ايرادا بل طلبا للنكتة على ايرادها هٰهنا وقد يقال على الاول كونها من الالهي
لا يوجب ان يكون ايرادها هٰهنا غير مناسب لجواز ان يكون تلك المباحث من المسائل المشتركة التي يكون
من الالهي من جهة ومن الطبيعي من جهة اخرى وعلى الثاني ان النكتة في ايرادها يجوز ان يكون ذلك فكلاهما
بعيد قوله فان البحث هٰهنا عن وجود المادة اه فيه ان البحث عن الوجود كيف يكون من المسائل فان الوجود
ليس عرضا ذاتيا لشيء ولذا قيل الهيولى موجود من المسائل المعدومة والمراد بعض الموجود هيولى ولذلك توجيه
قول صاحب المحاكمة بان المراد بما قال فان البحث هٰهنا عن الوجود للمادة آه ليس ان الوجود محمول
موضوع تلك المباحث بل المراد انما هو لانه فان البحث لو استند الى الموضوع يراد غالبا انه يحمل احواله عليه
ولو السند الى الاصول كما ذكر يراد انه يحمل في قوته وكذلك عن المادة اي في جهة البحث يعني انه لا مدخل
للمادة في جهة البحث وليس البحث بوجه يكون اشتمالا على المادة منظورا فيه وعلى هذا لا يكون قوله مخالفا
للمشهور الذي عليه الجمهور كما ظنه الشارح لكن ما قال في توجيهه انها من الالهي انما يتم لو كان المراد من المادة
في نوعها قام لحكمه هو الهيولى الاولى وكذا ما قال الشارح قوله مثل الماء والنار وقد يقال في كون النار

من الاجسام القابلة للانفكاك نظر اذ طبيعة يابسة واليبوسة تقتضي صعوبة التشكل بالاشكال ولا يبعد ان
يقال المراد بها ما هي عندنا وهي رطبة لاختلاطها بالهواء فان قيل قد صح قولهم ان النار بالطبع مستندا بانه
يجوز ان يكون التي عندنا كذلك لاختلاطها بالهواء دون التي ليست عندنا ويجاب بانه خروج عن الانصاف
فكيف لو قيل هذا الجواب في منع الرطوبة ليس خروجا عن الانصاف ولو قيل ثم يكون خروجا عنه قلت لانه
لو كانت الحرارة ليست طبيعية وممكنة من الهواء الذي اكتسب النار الحرارة منه اقول ومنع هذا
الكلام انظار اما اولا فلان صعوبة التشكل بالاشكال لا توجب عدم قبول الانفكاك غاية انه توجب صعوبته
مع ان قبولها الانفكاك معلوم بالمشاهدة واما ثانيا فلان الكلام في قابليتها للانفكاك فلمنع المانع كون
مترددا فيها وليس الكلام في رطوبتها وقبولها الانفكاك لا يتوقف على رطوبتها واما ثالثا فلان قوله لكان الهواء
الذي اكتسب اه غير مسلم لان اليبوسة حافظة للحرارة فيجوز ان يكون اليبس الطبيعي اكثر مما اكتسب الحرارة منها كالهواء
المتطرقة تكتسب الحرارة من شيء عندنا ويكون احتر منها قوله والا لزم اه اقول حاصل معظم الملتقى انه بعض الاجسام
القابلة للانفكاك متصل واحد والا اي وان لم يكن تلك الجزئية صادقة يلزم ان لان نقيضها صادق وهو لا شيء
من الاجسام بمتصل واحد وهذا لا يستلزم ان يكون كل الجسم متفاصل وكان انه لا بد من الانتهاء فيلزم اجزاء في
حكم قوله وهو صحيح لان كل كثرة يلزم ان يكون الواحد موجودا فيها لان البسيط مبدأ المركب وهذا حكم بديهي كما
ادعى الشيخ في الاشارات فلا يلتفت الى ما قيل ان القدر الضروري ان المركب لا بد له من اجزاء يتقدم بها واما انتهاؤها
الى ما ليس بمركب منه والكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتماله على آحاد وهكذا
وهكذا فانها مكابرة غير مسموعة لانه يستلزم اه وايضا انه يستلزم عدم جواز قطعه في الزمان المتناهي ولا يخفى ايضا
انه كذلك الا ان يقال ان يقول الزمان ايضا غير متناهي الاجزاء ويجوز ان يقطع في زمان متناه غير متناه الاجزاء بهذا
الجسم الغير المتناهي الامتداد لان ذلك الزمان المتناهي الامتداد مركب من اجزاء غير متناهية ولا يخفى عليك
انه يرد على الوجه الاول ان ذكر الاستلزام تم لانه على ذلك يكون الاجزاء الغير المتناهية متناقصة والمركب من
الاجزاء الغير المتناهية المتناقصة لا يستلزم ما ذكره قوله اذ ليس معنى كلامهم اه هٰهنا بحث اذ لو لم يمكن خروج
تلك الانقسامات الى الفعل فالانقسامات الممكنة الخروج يكون متناهية فلا بد من ان ينتهي الانقسام الى مرتبة لا يمكن
الانقسام بعدها مع انا فرضنا انها غير متناهية والجواب ان خروج كل واحد من تلك الانقسامات ممكن ولا يلزم منه
محذور بل المحذور يلزم من خروج جميع الانقسامات فهو ممتنع ولا يلزم منه خلاف المفروض من قبوله الانقسامات

الغير المتناهية الوضعية لا الخارجية ولا الوهمية ايضا فان الانقسام الخارجية والوهمية لابد من ان تنتهي لتناهي قوة الوهم
ويمكن خروج جميعها الى الفعل واما الوضعية فهي غير متناهية لان العقل يقدر بالطاقة على فرض الانقسام الغير المتناهي
وملاحظة جميعها اجمالا وفيه ان الحكم بانه قابل للانقسام الفرضي يستلزم ان يكون ذوات الاقسام موجودة في نفس الامر
ولما كانت الاقسام الوضعية غير متناهية وذواتها موجودة فيحصل منها مقدار غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير
الغير المتناهية غير متناه قيل المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير
متناه بالضرورة اما اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية بمعنى
نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء
غير متناهية متناقصة بمعنى انه لا ينتهي تجزيته الى حد لا يمكن للعقل تجزيته فتلك الاجزاء متناقصة على التوالي
واما فرض انقسامه الى اجزاء غير متناهية متساوية فممتنع بالبديهة فضلا عن المتزايدة وقد استشكل الكلام
لا زال نصرة للحق منصورا انه وقع ذلك البحث بيني وبين ذلك في مجلس بعض من السلاطين قال القائل بانك يسر قياس
فقلت الامتداد المنقسم الى الاجزاء المتناقصة الى غير النهاية بعينها منقسم من الاجزاء المتزايدة من
الطرف الآخر فالزم واسكت واقول انما يلزم الانقسام الى الاجزاء المتزايدة لو كان هناك
جزء هو انقص الاجزاء ثم ازيد منه وهكذا الى غير النهاية ولا يخفى انه لا يوجد هنا انقص الاجزاء بل كل جزء
يلاحظ توجد جزء انقص منه نعم يلزم وجود الاجزاء الغير المتناهية المتزايدة لان التناقص في
التزايد متضائف فكلما تحقق جزء ناقص لزم تحقق جزء زائد في مقابلته فلو تحققت الاجزاء المتناقصة
الغير المتناهية لزم ان يكون الاجزاء المتزايدة الغير المتناهية متحققة ايضا ويمكن منع استحالته لانه يعلم بطلانه
بديهة انقسام الشيء الى الاجزاء المتزايدة بان كان جزء هو انقص ثم ازيد منه وهكذا الى غير النهاية
كما مر لا بوجود الاجزاء المتزايدة فانه لازم للاجزاء المتناقصة الغير المتناهية ومن يمنع استحالتها
يمنع استحالة هذا ايضا لكن لا يخفى عليك جريان بطلانه ببرهان التضايف فانا نعود ونترك الجزء
الى غير النهاية ونجد بعده في مقابلة كل زائد ناقصا فلا بد ان يكون في مقابلة انيد الاجزاء جزء هو
انقص الاجزاء والا لزم وجود احد المتضائفين بدون الآخر قوله بل المراد هذا احد اطلاق لفظ غير المتناهي
وغير المتناهي بهذا المعنى لا يستلزم بانه يساوي او ازيد او انقص فلا يرد ما يتوهم من ان الجسم لو كان قابلا للانقسامات
غير متناهية دالزمان ايضا كذلك فاذا فرضت حركة متحركين مختلفين سرعة وبطوءا في زمان فلا شبهة في ان كل

منها في كل آن يفرض في الزمان حدا من حدود المسافة وآنا في ذلك الحد فهذه الحدود مساوية للآنات المفروضة فيلزم
تساوي الحركتين مع فرض اختلافهما سرعة وبطوءا قوله كيف وقد نقل عن ذي مقراطيس ان مبادي الاجسام قد نقل الشيخ الرئيس
عن ذي مقراطيس بان النفس مطلق الكرية في المقسوم ايضا ثبتت لتساوي طباع كل منها طباع المجموع وطباع الجزء الخارجي
في الماهية فهناك اربعة اجزاء متحدة في الماهية اثنان منها متصلان في جزء وآخران منفصلان احدهما ذكر الاجزاء
المفروضة فيه المتصلان والاخر الخارجي يجوز على المتصلين ما يجوز على المنفصلين من الانفصال وعلى المنفصلين
ما يجوز على المتصلين من الاتصال ولما امتنع الانفصال في المتصلين لا يجوز ان يكون الماهية ولا لازمها التماثل
الاجزاء بل يكون عارضا مفارقا وامتناع الانفكاك لعارض مفارق لا ينافي القبول الذاتي وهو المراد هنا
ولا شبهة ان تماثل الاجزاء ثم وقد يبنى الكلام على تسليم الحكم بكونه حدا لا خارجا من الحكمة ولا يفيد اذ لقائل ان يقول
انه لا يجوز ان يكون الاجسام كذلك وقد يقال في تقويته ذي مقراطيس انه عروض الكثرة للشيء على وجهين ان يكون
ان يكون في ابتداء الخلقة كثيرا والثاني ان يكون في ابتداء الخلقة واحدا ثم عرضت الكثرة والاول يجب
التحقق اعم من عروض الانفكاك والانفصال فلا يلزم من جواز عروض الكثرة للطبيعة جواز عروض
الانفكاك لها وما عرض لجزئي المنفصلين ليس الا انهما في ابتداء الخلقة امران وما يتفرع على ذلك من الماهية
ليس الا جواز كون المتصلين ايضا كذلك اي امكان كونهما امرين في ابتداء الخلقة ولا يلزم منه ذلك جواز
كونهما معروضين للانفكاك بعد كونهما متصلا وخلقتهما موجودا واحدا فيجوز ان يقول ذي مقراطيس ان قدرت
تلك الاجسام المتصلة فيها الانفكاك والاثنينية والكثرة بان يكون في ابتداء الخلقة كثيرة لكن الطبيعة الآن في الانفصال
ان ينقسم انه واحد الى اثنين ولا يأبى عن الكثرة في ابتداء الخلقة وانت خبير بان تجويز كون ذات ذينك
المتصلين امرين في ابتداء الخلقة يستلزم تجويز كون المتصل الواحد بالفعل المشتمل على الجزئين الوهميين
امرين متعددين وكون الشيء الواحد متعددا لا يستقيم الا بالانفصال وقد مر ان الاول يجب
التحقق من عروض الانفكاك ثم اذا كان عروض الكثرة لمعروض الوحدة بعينه المثال المذكور
منظورا فيه اذ النفس المصورة بصورة الانسان يجوز قبل تصوره بصورته تصوره بصورة
ان الى وان ثاني والانسان الواحد اي ما هو معروض لهذه الوحدة لا يجوز ان يصير متكثرا
بان يتصور بصورة انسانين وقد يجاب عن اصل الايراد بانه لا شك ان الامتداد الجسمي من حيث هو طبيعة
نوعية فلا يختلف مقتضاها في الاشخاص فالامتداد البسيط الواحد الذي هو منقسم وهما وفرضا فعلا

الجسم

كامتداد المجموع الحاصل من ذلك الواحد وجسم آخر فيقتضي كل منهما ما يقتضي الآخر قيل لانم وجود الامتداد في المتصل المذكور
فان الامتداد مستلزم لوجود الخط بالفعل فيه ويلزم منه قبول الانقسام بالفعل هف واذا لم يكن وجود الامتداد فيه
ولئن سلم ان ذلك الامتداد مع وصف كونه غير قابل للقسمة بالفعل متحد في الماهية لامتداد المجموع المنقسم بالفعل هف لم
التماثل والتساوي والتخالف وغير ذلك انما يتفرع على الاثنينية بحسب الواقع لا على اثنينية المتوهم فان الشيء ما لم يتعين
ولم يتميز في نفس الامر يمتنع الحكم عليه بانه مماثل ومساو لغيره او غير ذلك وليس بعض جزأيه بحسب نفس الامر حتى يكونا متماثلين
ومتساويين في الحقيقة ولا يلزم من ذلك الاثنينية المتوهمة او المفروضة الا التماثل المتوهم او المفروض ولا يترتب
عليه المطلوب انتهى والجواب في ذلك اما اولا فلان وجود الامتداد لا يستلزم وجود الخط بالفعل لان المراد بالامتداد
ما يقبل القسمة الوهمية بوجه ما واما ثانيا فلان الكلام في وجود الامر الممتد في الجهات المشاهدة في بادي النظر الذي
هو المراد بالصورة الجسمية في افراده لانه طبيعة نوعية والوصف خارج عنها واما ثالثا فلان الاثنينية هو الواقع بين
المتصل والمنفصلين والكلام هنا والحق انه لا في ذلك الجواب بعد تسليم نوعية الجسم وسياق الكلام ههنا
اثبات انه نوع قوله اقول ليس وجه ظاهر توجيه هذا القول الا ان يقال بالجسم المبحوث عنه ههنا هو الجسم المفرد اذ فيه
الاختلاف وعبارة المصنف ... مشيرة اليه فانه لم يتعرض لكونه افرادا اجساما قوله اي الطرفين
عليه الانفصال فسره بذلك لئلا يتوهم منافيه لما سيجي من ان الصورة لا يجوز ان يكون قابلا للانفصال اذ الحق
في كل موضع بمعنى قوله لان الاتصال اللازم للمقدار يقدر بقاء الاتصال والانفصال ليس الا من عوارض الصورة
الجسمية وانعدام ذات الجسم اي الصورة الجسمية عند الانفصال ثم فانه يجوز ان لا يكون الجسم وحده ذاته متصلا
ولا منفصلا كما ذكره الاشراقيون فلا يلزم من الانفصال عدم ذات ذلك المتصل بل يلزم زوال وصف
الاتصال والقول في اثبات الانفصال الجسم تقوية لمذهب لا يتبين ان افراد الجوهر لذاتها مستغنية عن الموضوع
لان العقل اذا لاحظها بذاتها من غير اعتبار خارج عنها حكم بانها ليست من احوال الشيء والمجردات مشاركة للاجسام
في هذا المعنى والاجسام ليست لذوات مباينة لذوات المجردات فلا بد في الجسم من جزء ذاتي يتمايز به ولا يشترك لانه الا
بقبول الابعاد اذ التحيز والتغير والتمكن وامثالها مما يفتقر الى الخارج لا يصلح للتميز الذاتي فالمميز الذاتي
هو قبول الابعاد فالقابل للابعاد فصل الجسم والاتصال من لوازمه فمن زوال الاتصال يزول ملزومه
وهو الصورة بقي البحث وهو ان غاية ما ذكرنا لزوم الاتصال لذات الجسم لكن التوزيع لا يوجب زوال
مطلق الاتصال بل يزول وحدته وهو وصف له والحق ان يقال ان الجسم المتصل الواحد حال الاتصال

المراد هو

حاصله

لا الآخر

بل

ام هو

مجرد

متصف

الوجود

متصف بوحدة ذات والتعين واجزائه ليست الا وضعية محققة فالهويتان الحاصلتان بعد التوزيع لا يجوز كونهما
موجودتين حال الاتصال مع تعينهما ولا بدونه اذ الوجود لا يكون بلا تعين فتعين عدمهما من كتم العدم خلاف البديهة
فلا بد من آخر قوله والقابل وما يجب وجوده مع المقبول فيه انه لا حاجة الى اثبات تلك المقدمة في المنع
اذ يكفي ان يقال الاتصال لازم فلو قبل الانفصال الى المتصف به يلزم اجتماعهما والمقدمة المذكورة جواب المنع كان
سائلا يمنع اجتماعهما ويقول يجوز ان ينعدم القابل حين قبول الانفصال وانت تعلم انه لا وجه لهذا المنع او لا شبهة
في وجود قابل الانفصال اذ الجسم بعد الانفصال موجود كما كان موجودا قبله والكلام في ان ذلك الموجود ليس
متصلا قوله اذ كان المقبول فيه انه قابل السلب المطلق المتصف به ايضا يجب ان يكون موجودا اذ لا فرق بين
سائر الموصوفات وان المتباين في اقتضاء وجود الموضوع كما حقق الشيخ في الشفاء قوله لا اشعار في هذا الكلام
الى ان الهيولى جوهر محل للصورة اقول لما ثبت اتصال الجسم وانعدام المتصل الجوهري من غير انعدام الجسم بالمرة علم
بقاء امر جوهري ويجب ان يكون محلا للصورة لا انما الباقي لو كان عرضا لا يجوز قيامه بالجسمية التي انعدمت مع
بقائه فيتقوم بجوهر او بما ينتهي اليه فذلك الجوهر باق بعد الانفصال ومنع كونه جزء للجسم مكابرة واتم البداهة شاهدة
ببقاء امر جوهري غير مباين وصف للمتصل فلا بد من حلوله ذلك المتصل فيه اذ حلوله في ذلك المتصل وحلولهما
في ثالث وحلول ثالث فيهما مما لا مدخل له في حصول ماهية الجسم اذ ح لا يحصل تجرد الجوهرية والاتصال قوله
لكان توزيع الجسم على قسمين اعدما اماه يتوجه عليه المنع بناء على ما ذكره الاشراقيون كما عرفت وعرفت ما يتعلق به
وذكر بعض المدققين ان الممتد في الجهات المحسوس تسمية جسما ما لم ينقلب الى امر آخر ولم ينفصل شيء كان باقيا
وان تبدل مقداره اما اذا انقلب او انفصل فلم يبق بذاته فانه واحد قبل الانفصال وبعده كثير نعم يحكم العقل
بان ما كان ماء صار هواء وما كان متصلا صار منفصلا ولا يحكم بان الجسم المذكور المعين بعد الانقلاب والانفصال
باق بل يحكم بعدم بقائه بعدهما فالقول ببقاء الجسم بعد الانفصال غير مناسب نعم يصح القول ببقاء الهيولى في
الحالين لابهامها وصيرورتها بالصورة الماهية نوعا ما وبالصورة الوحدة والمتعددة واحدة ومتعددة
والحكم ببقائها بعد الانقلاب والانفصال وحصوله في صفاتها شيء معين بالفعل بكلا ذاته غير مسموعة وجوهريتها
لا يوجب التعين اذ ذكر الشيخ في الهيات الشفاء ان معنى جوهريتها كونها امرا في موضوع وما الاثبات هو انها
امر وانها ... ولا يلزم منه التعيين لانه عام وفيه بحث اذ المنع المذكور لا يسقط بما ذكره ودعوى البداهة في محل
النزاع غير مسموعة اذ النزاع في ان الجسم هل هو متصل في حد ذاته ام لا بل هو في ذاته قابل للانفصال والاتصال فيتبع

بعد التوزيع وحدوثهما

الموجود الى البديهة

بالمرة

اي بالكلية

ثم

الذي

منه

بديهته

المذكور

اي الهيولى

اي بعض المدققين

بعينه التنويع ذاته قوله ولم يكن بهذا القسم موجود في بعضهم من كلام بعض من اجلة الفضلاء ان اجزاء المتصل الواحد ليست معدومة صرفة بل هي بطالة من الوجود الا انه ليس لها وجود متميز عن الكل بل هي موجودة بوجوده اقول فيه بحث لان جزء المتصل لو كان موجودا بوجود الكل يلزم صدق حمله عليه وهو ظاهر البطلان قوله فيكون ذلك الباقي بعينه موجودا فان قلت البديهة شاهدة بان الماء الذي في حب اذا توزع في الكيزان مثلا كان هو ذلك الذي كان اولا ولم يكن شخصا باقيا بل الباقي هو الهيولى كيف يحكم بذلك قلت الهيولى مع الصورة المائية الواحدة ماء واحد بالوضع ومع الصورة المتعددة حال كون المياه في الكيزان صارت مياها متعددة بالوضع ايضا فلا جرم يصدق ان ما كان في الحب فهو في الكيزان لكنه كان واحدا فيه وهو في الكيزان مياه متعددة واعلم ان المتبادر من قوله فيكون ذلك الباقي بعينه ان المادة في حالتي الاتصال والانفصال لها تشخص واحد وليس كذلك لان تشخص المادة بواسطة الصورة ويتبدل بتبدلها عندهم فان قلت فعلى هذا الاسم المادة المتشخصة حادثة مع حدوث الصورة فلا بد لها من مادة اخرى وهكذا قلت المادة المتشخصة حادثة بسبب حدوث تشخصها وذات المادة تتوارد عليها التشخصات بحسب الصور فالحادث تشخصها وذاتها موضوعة لها فلا حاجة الى مادة اخرى قوله فحينئذ يكون ناقصا لا غاية ما لزم من ذلك ان يصير المادة مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتعدد متعددا ولا يلزم من ذلك كون المادة محلا اذ قد يصير الحال حالا بالعرض وبالعكس مثلا موضوع العدد يصير ذلك العدد بالعرض قوله اقول فيه بحث خلاصته منع الملازمة المستفادة من قوله اذ كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متحدا به لانه لا يلزم منه كونه ناعتا اذا كان هو بعينه نعتا او معنى الناعت ذكره ولو قيل بل ان يقول المراد صحة بالنعت الا ما هو محمول مواطاة واما ما هو بواسطة ذو او اعم منه كل معنى ولا يصح الاول لخروج اكثر الاعراض ولا الثاني لدخول كثير مما ليس حالا كالمال بالنسبة الى صاحبه وكذا الثالث بل الحق ان المراد بالنعت ما يصير سببا قريبا لوصف المحل كالسواد فانه سبب قريب لحمل الاسود على الجسم وليس المال كذلك بل المحمول بسبب ان يحمل المتمول على المالك وهو نسبة مخصوصة بينه وبين المال وهذا المعنى يتحقق بين الصورة والهيولى قوله نعتا للثاني بالوضع فيه انه يعلم من جملة نعوت الصورة كونها حالة في الهيولى وكونها غير قابلة للانفصال وكون الجسم معها بالفعل ولا يتصف الهيولى بها بالعرض قوله معدن الحكمة قيل هم طائفة من الحكماء كانوا يمشون في ركاب افلاطون للتعليم والتحقيق ان للحكماء مسلكين في تحصيل الحقائق الفكر والتصفية فالسالكون للمسلك الاول هم المشاؤون لان طريقهم في الوصول الفكر وهو حركة فكانهم يمشون في طريقه والسالكون للمسلك الثاني هم الاشراقيون لان التصفية موجبة لاشراق انوار المعرفة على

---

تعقيبهم التعقيب قوله قائم بالذات غير حال في شيء او استدلوا على ذلك بان الجسم المتصل اذا انفصل الى جسمين لكنه مادتهما واحدة شخصا اذ الواحد الشخص لا يكون في مكانين ولكن تقدير تعددها فان حدثت بعد الانفصال وانعدمت مكانها قبله لزم التسلسل لوجوب سبق مادة على كل حادث وتلك حدوثها محتاجة الى اخرى وهكذا وايضا لو انعدم الجوهر المتصل وانعدمت مادته بانعدامه يلزم انعدام الجسم بالمرة وهذا مع بطلانه ليس كلامنا مقصودا هنا وهو اثبات امر باق في الحالتين ولو كانت موجودة قبل الانفصال لاشتمل الجسم على مواد كلا بالفعل غير متناهية لا حد تقف عنده فيكون غير متناهية بالفعل ايضا والا وقعت اذا وصل الانفصال الى ذلك الحد والجواب ان الهيولى امر مبهم في ذاته قابلة للتعينات المختلفة بحلول الصورة المختلفة فالحادث ليس الا تعينه وحدوثه كل حين مسبوق بالمادة المعينة قبل ذلك التعين لا ينافي ابهام الهيولى بناء على كونها موجودة بالفعل اذ الوجود بالفعل متعين لانا نعقل ابهامها بمعنى انه ليس لها تعين مخصوص بل هي متعينة باحد التعينات وانما هذا الجواب المشهور الموافق لجمهور الناقلين لما فهموا من كلام ارسطو قوله ومن حيث جعله للصورة النوعية انهم لا يريدون بها ما ارادوا بها المشاؤون من الجواهر النوعية للاجسام بل الامتياز الاجسام عندهم بالاعراض ويسمونها صورة نوعية قوله تثبت الاجسام كلها هذا الحكم على سبيل المبالغة اذ ثبت ذلك فهذا كان بحثنا على الدليل المذكور وعلى تثبت الهيولى في جميع الاجسام بالاحاجة فيه الى ابطال مذهب ذي مقراطيس والى دعوى الضرورة في الحاجة والغنى الذاتيين وتوضيحه انا نعقل صور الاشياء على وجه لا يقبل التجزي لانها تحل في القوة العاقلة والانقسام الحال يستلزم انقسام المحل والصورة والصورة المتعقلة غير متجزية فهي في الخارج تقبل التجزي لذاتها فلا بد من ان يكون معا رتبة الى ان هي لما تقبل بانا يكون كلا منهما جزءا من الجسم في ذاته تقبله وهو الهيولى قوله لان الطبيعة العذارية هذا الدليل يشتمل على حملية مترددة المحمول شبيهة بالمنفصلة ثم على حملية يبطل احد شقي الترديد فيبقى الشق الآخر المستلزم للمطلوب ولا يخفى عليك ان كلا من الغنى والافتقار الذاتيين يحتمل معنيين الاول كون الذات علة له والثاني انعدام علتها لما يقابله ولا يتم القضية الثانية مبنية على تقرير ولا يستلزم المطلوب على نفي قوله لا واسطة بين الغنى والحاجة الذاتيين اقول لو لم يكن الذات علة للافتقار لامكن نظر اليها مع قطع النظر عن غيرها عدم الافتقار ويجب ان يكون هذا العدم مستندا الى الذات اذ قطع النظر عن الغير ولا نعني بالغنى في حد ذاته الا ذلك ولما اقتضى الذات الغنى استحال الحلول فهذا الكلام صادر من صدر التحقيق وما خطر بالبال انما هو من الاوهام الفاسدة والآراء الكاسدة ثم اقول المراد بالافتقار الذاتي ما يكون علته الافتقار غير خارجة عن الذات سواء كان الذات وحدها علة او مع لازمها والمراد بالمستغني في حد ذاته ما لم يكن كذلك ولا شبهة في عدم الواسطة بينهما ولا في ان المستغني بهذا المعنى يستحيل حلوله على وجه

١١٣

الاستمرار والدوام او على سبيل الوجوب ذلك اذ على هذا يكون علة الافتقار عارضة كاستواء النسبة الى الفاعل الخارج على
اصوله والعارض يمكن الزوال فيمكن عدم الحلول مع ان الاجسام القابلة للانفكاك يستحيل كونها بلا مادة قوله فيجب
اقول يريد انه يستغني في ذاته ما لم يكن علة عدم الافتقار خارجة عن الذات ومنعه ساقط بما قررنا قوله لاحتمال ان يكون
الصورة علة للاحتياج لا يخفى بطلان هذا الاحتمال فان احتياج الصورة مما يمتنع ان يكون غيرها علة له قوله ماهية
نوعية لم يقل على اثبات انها نوع لان النوع هو تلك الماهية بشرط العموم والكلام في نفس الماهية بدون انضمام
معنى العموم اليها والموجود في الخارج انما هو وحدها اذ هي بشرط العموم غير متحققة عينا والماهية وحدها نوعية لانه
قوله اذ يحتمل ان يكون جنسا او فصلا فان قلت مقتضى الطبيعة النوعية الواحدة لا يختلف سواء كانت جنسا او نوعا
او غيرهما قلت لو كانت الطبيعة نوعا فاختلاف افرادها انما هو في العوارض وحقيقتها واحدة فلو ثبت احتياج فرد
لذاته ثبت احتياج سائر الافراد لان الذات فيها واحد ولو كانت جنسا فالافراد ذواتها مختلفة فيجوز ان يكون ذات فرد
مقتضية للاحتياج بسبب فصله وذات فرد اخر لتلك الطبيعة الجنسية مقتضية للغنى بسبب فصل اخر قوله كما استدل الشيخ
في الشفاء خلاصة استدلاله على ما يفهم من الشفاء ان الطبيعة الجسمية هي طبيعة موجودة محصلة لا يتوقف تحصلها على
امر ينضم اليها كما كانت الطبائع الجنسية وما هو كذلك يكون طبيعة نوعية فيكون اختلافها بالخارجيات دون الفصل
والحاصل ان كون اختلافها بالخارجيات معللا بكونها محصلة موجودة والتحصيل والوجود بدون انضمام
شيء دليل على النوعية لان الجنس ماهية مبهمة لا تحصل ولا تعين لها الا بما ينضم اليها لا ان كون الاختلاف بالخارجيات
دليل على النوعية كما حسبه الناظرون في كلام الشفاء فان قلت كيف يفرق بين الجنس والنوع باعتبار التحصل وعدمه
فانه كما ان الجنس ماهية مبهمة بالقياس الى النوع كذا النوع ماهية مبهمة بالقياس الى الشخص قلت ليس في النوع
تحصل على الا الاشارة بخلاف الجنس فانه لا بد من تحصل زائد حتى يستعد للتحصيل بالاشارة اذ لا تحصل للون مثلا
بحيث يقبل الاشارة بدون ان يكون سوادا او بياضا مثلا بخلاف الانسان فانه غاية الامر ان التفرقة بين ما يوجب
النحو الاول من التحصل وبين ما يوجب النحو الثاني امر متعسر ومتعذر في اكثر المواد قوله استدل على نوعيتها بانها لو
كانت طبيعة جنسية مشتركة بين الاجسام ففصولها لا بد وان يكون امورا مخصوصة بالاجسام والامور
المخصوصة بها اما اعراض او جواهر لا جائز ان يكون اعراضا لان فصل الجواهر لا يكون عرضا ولا جائز ان يكونا
جواهر ايضا لان الجواهر المخصوصة هي الصورة النوعية وهي ليست فصولا للصورة الجسمية لكونها غير
محمولة عليها مواطاة ووجوب حمل الفصل على الجنس مواطاة هذا البحث لان نوعيتها انما يدعى بالقياس

الى الامتدادات الجسمانية لا الاجسام كيف وهو جزء من الجسم فكيف يكون نوعا لها وعلى تقدير جنسيتها فنقول الفصل
جوهري مخصص لكل من انواعها محمول عليه وعلى ما هو نوع لها مواطاة قوله وقد يقال انا نقول انه يقول لا حاجة الى هذا
المنع اذ هو تكرار لما سبق من انه يجوز ان يكون علة الاحتياج الذات او غير الذات اعم من ان يكون تشخصا عارضا لها
او غيره ويمكن توجيه ذلك بناء على ما ذهب اليه المتأخرون من انهم يقولون بان التشخص جزء لذات الشخص فعلى هذا يكون
الاحتياج لذاته اعم من ان يكون لذاته الشخصية او النوعية فيمكن ان يقال لا نسلم انها لو كانت ماهية نوعية وكان الاحتياج
فيما ثبت هو فيه لذاته كان ثابتا في جميع المواد اذ يجوز ان يكون منشأ الاحتياج فيما ثبت هو فيه ذات الشخصية ولكن
الحق ان التشخص زائد على حقيقة الشخص عارض له فاذا ثبت ان الاحتياج لذاته ثبت في جميع المواد قوله فان الطبيعة
النوعية تختلف بالتشخصات الاولى ان يقول فان الاشخاص تتخالف بالتشخصات كما ان الانواع تتخالف بالفصول
اذ الطبيعة النوعية والجنسية لا اختلاف فيهما قوله ويجاب بانا نعلم بالضرورة الى هذا الجواب بالتحقيق دعوى البديهة
في ان الطبيعة الجسمية لذاتها محتاجة الى المادة فالاولى ان يدعى في اول الامر لترتفع مؤنة الابحاث الى ابعه
من البين ويمكن ان يستدل على هذا المدعى على وجه سالم عن معظم تلك الابحاث بان يقال نحن نعلم ان الجوهر الممتد في
الجهات الثلث يطرأ عليه الانفكاك نظرا الى الذات وان كان يمتنع طريانه في بعض المواد لاجل الموانع والانفكاك
لا بد له من قابل قوله ومحل ذلك في الالهيات صاحب المحاكمات ذكر هذه المسئلة بعد اثبات افتقار الصورة الى الهيولى
محالا طائل تحته وقيل ان سبب الاحتياج غير مبين في بحث الافتقار فلا بعد في ايراد هذه المسئلة على وجه
يبين سبب الافتقار قوله وقد يقال انا لما كان في اثبات الهيولى طريقين احدهما الانفصال والثاني الانفكاك و
ما سبق كان مفيدا لاثباته بطريق الاول وهذا الفصل يشتمل على ما يفيد اثباته بطريق الثاني في صورته
ان كل جسم متناه وكل متناه متشكل والتشكل لا يحصل الا مع المادة ولا ينفك عنها قوله اما ان يكون متناهية او غير
متناهية قيل هذه المنفصلة المانعة الخلو لازمة للمقدم اذ كل شيء لا يخلو عن صدق احد النقيضين معه وملزوم
له وفيه انه لا شك في صحة قوله كل شيء لا يخلو عن صدق احد النقيضين معه واما قوله وملزوم له فمنظور فيه لان
صدق احد النقيضين معه في نفس الامر معه لا يكفي في كونه لازما بل لا بد من اقتضائه لصدقه فانا نعلم جزما
ان اكل زيد مثلا لا يقتضي اكل عمرو ولا عدمه فلا يكون مستلزما لاحدهما على التعيين ولا مطلقا لان صدق
احدهما مطلق وان كان واقعا لكنه لا يلزم من صدق اكل زيد الا بد انما يعلم الكلام بحيث يظهر منه لزوم
المنفصلة للمقدم وهو ان يقال لو انفكت فاما ان يكون منفكة متناهية او منفكة غير متناهية قوله ولا بد

الى لغة بهذا الحكم منسوبة الى اهل الهند واعلم ان من البراهين المشهورة على هذا الدعوى برهان المسامتة
وتقديره ان خطا متناهيا اذا كان موازيا لخط غير متناه فتحرك نحوه حتى صار مسامتا له صار يجب ان نفرض
الاستقامة في طرفه فلا بد من ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة يكون حدوث المسامتة اولا بالنسبة اليها
لكن كل نقطة نفرضها كذلك فالمسامتة حاصلة بنقطة اخرى قبلها فيلزم ان لا يكون لها اول وقد ينتقض
بالمتناهيين المتوازيين اذا انتقل احدهما من الموازاة الى المسامتة وهو آن الحدوث ولا يوجد آن
حدوث المسامتة فان كل آن نفرضها فاتصاف الخط بها واقع قبله والجواب منع كونها آنية الحدوث بل حدوثه
ليس بآني ولا تدريجي بل هو قسم آخر وتستطلع على تفصيل هذا قوله اذ زاد ما لا ابعاد ولا خلا عن بمكن حمل الكلام
على معنا ما بتقدير مقدمة مطوية تعليلا لهذه المقدمة اي لان الابعاد متناهية وهذا ايضا لا يخلو عن شيء
من البعد لكنه اقرب من ذلك والمراد بالابعاد ما هو اعم مما هو مجرد عن المادة على تقدير الوجود او مقارنا لها
خلافا للمتكلمين في المجرد فانهم جوزوا وجود ابعاد مجردة عن المادة فوق العالم قوله الا انه لا يخفى
عليك ان الدليل على ان الابعاد متناهية دليل على انها ليست غير متناهية وهو رفع الايجاب الكلي وهو
لا يستلزم الايجاب الكلي الذي هو المدعى وتستحق ذلك بما لا مزيد عليه واعلم ان مسئلة تناهي الابعاد
عدت من الطبيعي وهي ايضا مبدأ الميل اذ الاولى منها تستلزم حدوث الجهات كما سيأتي وتتبعها مسئلة
امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى وهي من العلم الالهي قوله امتدادان على استواء واحد بان يكون البعد
فيما بينهما يكون متزايدا على سبيل المساواة وسيجيء فائدة هذا القيد واعلم ان الشيخ صرح بان اثبات
تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن محالا صح ان يخرج
من نقطة امتدادان لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي المثلث الثانية انه يجوز ان يكون بينهما ابعاد متزايدة
بقدر واحد من الزيادات والثالث ان تلك المقدمتين يجوز له لا مكان ان يخرج الى ... وكلما كان
واعتبار كون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات
متناهية سواء التزايد على سبيل التناقص غير ممكن لعدم انقسام المقدار بالفعل الى غير النهاية
ولما كان المثل موجها في التزايد احتاج الشيخ الى التأويل الى ان الان حصول الزايد وتبعه المقصود
يعود على نسق واحد والثالثة تجويز فرض هذه الابعاد المتزايدة الى غير النهاية والرابعة ان كل
زيادة لوجد قد توجد مع ما زيد عليه في واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادة التي دونه

موجودة فيه قوله اعترض الشيخ عليه في الشفاء اقول وبالله التوفيق اعتراضه مدفوع اذ يمكن تحرير الدليل على وجه لا يكون
عليه غبار فاقول لو امكنت الابعاد الغير المتناهية لجاز خروج خطين على هيئة ساقي المثلث كما مر ويمكن ان نفرض
بينهما ابعاد متزايدة غير متناهية بالفعل لا كما بعد كما ظنه الشيخ فان العدد غير متناه بمعنى انه لا يقف في مرتبة
ولا تناهيه بالفعل غير واقع وعلى ما فرض وقع هنا كل ابعاد غير متناهية بالفعل ولا شك ان كل بعد من تلك الابعاد الغير
المتناهية زايد على البعد الذي تحته واذا كان كذلك فنفرض خطا ينطبق على خط تحته تلك الخطوط وان فرض ان طوله
ذراع وطول الذي فوقه ذراعان وهكذا كل بعد هو فوق بعد يكون ازيد مقدارا من الذي تحته فنفرض ذهاب ذلك
الخط من مبدأ فرضنا الى غير النهاية من مسافة بين الخطين ونفرضه في كل مرتبة يتصل به زيادة حتى ينطبق على بعد
كان في تلك المرتبة فلو ذهب الى غير النهاية لانضم اليه زيادات غير متناهية لكل منها مقدار فانضم اليه مقادير غير متناهية
فيصير ذلك الخط مشتملا على مقادير غير متناهية بالفعل والمشتمل على مقادير غير متناهية بالفعل غير متناه بالفعل فذلك الخط
غير متناه بالفعل مع كونه محصورا بين حاصرين قوله وان شئت فرضت الانفراج بينهما بقدر امتدادهما لم يتجه عليه
هذا النقض لانه اذا امتد كل واحد منهما ذراعا كان الانفراج ذراعا ايضا واذا امتد مائة ذراع مثلا كان الانفراج
بينهما مائة ذراع ايضا واذا امتدا الى غير النهاية كان الانفراج ايضا غير متناه قطعا فيلزم انحصار ما لا يتناهى
بين حاصرين لزوما ظاهرا ولانه لا يمنع جواز خروجهما على هذه الصفة اعني كون الامتداد كل واحد مساويا للانفراج
كما يشهد به الاصول الهندسية واذا تاملت عرفت انه لا يتوجه مع فرض الخطين ان يكون بينهما خط واصل
حتى يلزم فرض امرين متناقضين كما حسب ... وشبهه بل نفرض ضلعي زاوية مخصوصة هي ثلثا قائمة غير متناهية
مع تقدير لا تناهي الابعاد ومن البين جوازه على التقدير المذكور ويلزم من ذلك ان يكون بينهما انفراج يكون نسبته
الى الضلعين المفروضين مثل نسبة متناه الى متناه وانفراج يصح ان يفرض فيه خطوط مساوية للضلعين
المفروضين وكل منهما مستلزم لعدمها وكل ما يستلزم وجوده عدمه بلا مرية محال فلا تناهي الابعاد المحقق
لجواز الضلعين يكون ايضا محالا قوله فيشتمل عليهما وعلى زيادة هي ما لها ايضا فيه سهو فان البعد الثالث
لا يجوز اشتماله على البعدين الواقعين تحته وعلى زيادتهما بل هو مشتمل على البعد الثاني وزيادة فانه اذا فرض
ان البعد الاول ذراعان والثاني ثلثة اذرع يكون البعد الثالث اربعة اذرع ولو اشتمل على الثاني
والاول وعلى زيادتهما يلزم ان يكون الرابع خمسة اذرع قوله لانا لا نم اي اللازم المذكور ان يكون الزيادات
غير متناهية وان كل زيادة في بعد ولا يلزم ان يكون الكل من حيث هو في بعد قوله والمجموع ليس كذلك لان النسبة

الجزئية نقيض الموجبة الكلية المثبتة للحكم في كل فرد لا نقيض الموجبة المثبتة للحكم في الكل من حيث هو كل فان
هذه الشخصية تقتضي السلب عن الكل المجموعي هذا وقد يقال في دفع النظر ان عدد الزيادات المجتمعة في بعد واحد مساو
لعدد الزيادات والابعاد المشتملة عليها فاذا كانا غير متناهيين كان عدد الزيادات المجتمعة في بعد واحد كذلك
بالضرورة ولا حاجة الى اخذ التساوي قوله والثاني انه لا فائدة في فرض تساوي الزيادات فيه لان المشتمل على الاجزاء
المتساوية الغير المتناهية غير متناه بديهة بخلاف المشتمل على المتناقصة ويكفي هذا القدر من الفائدة قوله
فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وقد يتوهم جوازه بل وقوعه فان اقليدس بين ان الزاوية الحاصلة بين
المحيط والخط المستقيم المماس للدائرة احد الزوايا وهذا الخط يقع عمودا على طرف قطر من الدائرة فلا بد
ان يكون القائمة مشتملة على امثالها فبعده غير متناهية مع الانحصار بين الحاصرين ولا يلزم ان يكون لكل
تلك الزاوية احد لوجود اصغر منها عند قسم يبقى من القائمة بعد الانقسام باضعاف فيها ولا مخلص عن هذا الا بالقدح
في ذكر اقليدس قوله لانها لو كانت متناهية اقول تحرير هذا الرد في جانب اللاتناهي ان يقال عدم تناهيها
اما لجسميتها او للازمها او لعارضها الى آخر ما قال قوله من احاطة الحد الواحد كالدائرة او الحدود ذي الحدين او اكثر كنصف
الدائرة وكالمثلث والمربع والحد هو الطرف وعلى هذا التعريف يكون الشكل من مقولة الكيف وقيل
في تعريفه ما يحيط به حد واحد او حدود وعلى هذا هو من مقولة الكم قوله انها على الاصح اه اتفاق على الاصح لان
فيها مذاهب خمسة احدها ما ذكره والثاني انها من مقولة الكم وعليه كثير وهو الظاهر من عبارة اقليدس في قوله
هو المحوط من السطح والثالث انها من الاضافة والرابع انها من الوضع والخامس انها امر عدمي والتحقيق مذهب
القائلين بانها كيف لانها قد تبطل بالتضعيف وذكر لفظ قد التعليلية لما في شرح الملخص من ان القائمة تبطل
بالتضعيف مرة والحادة اذا كانت نصف قائمة فانها تبطل بالتضعيف مرتين واما المنفرجة فلا نسلم انها تبطل
بالتضعيف بل يبقى من تضعيفها زاوية حادة من جانب اخرى فلا يلزم بطلانها بالتضعيف اصلا وحق
الجواب ان الزاوية لو كانت من الكم لكانت القائمة منه ايضا مع انها تبطل بالتضعيف ولا يتوهم كونها
من الكم لقبولها المساواة وعدمها لاحتمال كونه بالعرض قوله ويلزم منه اقول فيه نظر اذ يجوز تعريف الشكل
وهو قوله الهيئة الحاصلة من احاطة الحد او الحدود بالمقدار يصدق على هيئة المحيط ايضا اذ الهيئة الحاصلة
من احاطة الحد او الحدود اعم من ان يكون حاصلة للمحاط او للمحيط قوله الانسب ان يقال يلزم على هذا التعريف
ان لا يكون للصورة شكل اذ الشكل على هذا مخصص بالمقدار ويصدق التعريف على هيئة مقدار الجسم باعتبار

احاطة المكان وهذا النقض مشترك بين التعريفين وايضا يصدق التعريف على الملك فانه هيئة حاصلة بسبب ما
يحيط به وينتقل بانتقاله ذاتا كهيئة التقمص والتعمم او عرضا كهيئة الانسان بالنسبة الى قميصه والدفع
بانه يراد بالحد او الحدود ما قام بالمشتمل وفي المكان والملك ليس الامر كذلك قوله ولم يثبت ذكر بما ذكره من
الدليل وفيه ان التناهي مطلقا من لواحق المادة فيثبت المط بالتناهي في جهة ما وقد يقال يمكن اجراء البرهان
في بطلان اللاتناهي في جهة الطول ايضا بان يقال لو امكن اللاتناهي فيه يمكن اخراج خط غير متناه
من طرفه الذي من الجانب المتناهي خطا ونفرض على ذلك الخط الغير المتناهي نقاطا غير متناهية ويصل بين
كل نقطة منها وبين نقطة هي راس ذلك الخط المتناهي الى بعض من طرف ذلك الغير المتناهي وتلك الخطوط الواصلة
يكون كل منها وتر الزاوية المثلث الحادثة عند طرفه وكل من تلك الاوتار زائد من الذي تحته ولما كان الاوتار
متزائدة الى غير النهاية يلزم وجود غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين والحق انه لا حاجة الى فرض الخط المتناهي
ايضا بل يكفي مجرد فرض النقاط المتزائدة الابعاد وتزايدها على سبيل التساوي اذا التزايد الى غير النهاية فيما
بين كل نقطتين يكون ازيد فيما بين نقطتين اخريين واقعتين تحته فاذا كان الخط غير متناه بالفعل لزم كون
تلك النقاط غير متناهية بالفعل وكون الابعاد الواقعة بين النقطتين كذلك والزيادات ايضا كذلك
فيلزم بعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين ويرد عليه الابحاث بنحو ما قررنا قوله لكانت لها هيئة مخصوصة
من جهة وتلك التناهي قد يقال لم لا يجوز ان يكون تلك الهيئة مشتركة بين الاجسام فلا يتم ما ذكره قلت المراد
انها لو كانت متناهية في جهة فاما ان تتناهى بسطح او سطحين او سطوح وكل منها مشترك بين الاجسام وقد يقال
يمكن ان يقال في الشق الاول من الترديد مثل ذلك بان يقال لو كانت غير متناهية فعدم تناهيها اما ان يكون للجسمية
لو قيل عدم تناهيها للجسمية او للازمها بشرط الوجود فهو مشترك بينه وبين ما ذكر قوله والا لكانت كلها الخ يمكن ان يقال
اختلاف اشكال الاجسام يجوز ان يكون بواسطة الصورة النوعية ولولاها لكانت الاجسام متشكلة بشكل
واحد تقتضيه الصورة الجسمية وفيه انه على هذا يلزم تساوي الجزء والكل في الشكل والمقدار المخصوصين وهو محال
اما في الشكل فظ واما في المقدار فلان الشكل تابع له قوله او بسبب لازم الجسمية وهو ظاهر فيما لزوم اشتراك الاجسام
في الشكل انما يلزم على تقدير كونه للجسمية بناء على انها طبيعة نوعية واما لازم الجسمية فلا يلزم نوعيتها حتى يلزم ما مر
تامل قوله او بسبب عارض لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العارض مقتضيا لشكل الصورة المجردة وعند زوال ذلك
العارض يبقى الصورة او يقال لم لا يجوز ان يستحيل زوال ذلك العارض بدون ان يقوم غيره مقامه ويستحفظ ذلك

فيكون ثم

الشكل بتعاقب العوارض كما قالوا في بقاء الهيولى بتعاقب الصورة لا يقال النوع في ذلك العارض او فرد منه لازم

لانا نقول لم لا يجوز ان يمتنع زوال النوع او الفرد عن الصورة المجردة وان كان نوع الكل منهما عن الصورة المقارنة

جايزا بان يحصل بزوال عنها حينئذ المقارنة ويتبدل بتبدل العارض وايضا يجوز ان يكون ذلك الشكل لذات الصورة

بشرط التجرد فلا يلزم ما ذكره والجواب عن الاول بانه زوال الصورة عند زوال العارض انما يكون لكون ذلك العارض

علة للصورة او معلولا لعلتها ولا يجوز الاول لاحتياج الموجود الى علة ولا الثاني لان علة الصورة عندهم

مجرد وهو ابدي وعن الثاني انه لا بد من زوال ذلك الشكل عند زوال ذلك العارض الذي هو علته الموجبة لتبدل الموجد

يتبدل الوجود والتشخص ايضا اذ التشخص ليس الا نحو الوجود الخارجي وهذا ليس كحال الهيولى فانها لا تقبل لها

وحدة انما فيتوارد عليها التعينات قوله بتغير شكله من غير فصل قيل تبدل اشكال الشمعة لا يخلو عن ايصال

بعض الاجزاء ببعض وانفصال البعض عن بعض وهذا ظاهر ولا ينافي ظهوره ان الشمعة ليس لها اجزاء بالفعل اذ

هي وان سلم انها ليست لها اجزاء بالفعل لكن من البين ان ما منه الى الشمال غير ما منه الى الجنوب وهكذا نقول

في ساير الجهات فاذا تبدل الشكل وانفصل بعض هذه الاجزاء عن بعض واتصل بعضها ببعض وهو

من لواحق المادة فقد يقال ان المدعى لزوم الهيولى للصورة فيكفي ان يقال لو كانت الجسمية بلا مادة لم يختلف اصلا

او مطلق الاختلاف من لواحق المادة ولا حاجة الى ساير المقدمات قوله انه في الجسم فعل وانفعال اقول

ان اراد ان في ماهية الجسم فعلا وانفعالا فممنوع وان اراد انهما في افراده فنقول لم لا يجوز ان يكون الفعل مستندا

الى الصورة النوعية والانفعال الى الجسمية قوله الاول اما تفصيلا الاولى ان يقول في النقض التفصيلي

ان اردت بالواحد في قولك انه لا يجوز ان يكون امر واحد فاعلا ومنفعلا الواحد الحقيقي الذي لا يكون

فيه جهة كثرة فهو مسلم لكن لا نم كون الجسم كذلك وان اردت اعم من ذلك فلا نم ذلك الحكم لم لا يجوز ان يكون

فيه جهات يفعل بجهة وينفعل باخرى قوله الحكم الاجمالي انه يكون فاعلا اقول لا اشتراك للشكل الا بغير الصورة

لزم تبدل الشكل نظرا الى ذاته فيكون هي في حد ذاتها قابلة للانفصال والانفعال قبل المقارنة

المادة قوله الا الرابطة خاصة اقول لو كان هذا الحكم حقا يلزم ان لا يصدر المعلول الاول عن العلة

الاولى لانا نقول ان صدوره يحتاج الى رابطة فصدور الرابطة يكون قبله وهو خلاف الفرض

مع انا ننقل الكلام الى المبادي قوله ننقل الترديد بين الامور المذكورة الى الرابطة اي ننقل الترديد

الذي في الشكل بالنسبة الى الامور المذكورة الى الرابطة بان يقال هذه الرابطة اما مستندة الى ذات

الصورة او لكونها او لما عارضها او لما مباين وكل في ذلك اما بان تزاد او مع الغير ويحتمل انه يريد في الرابطة بانها اما مستندة الى

ذات المباين ويحتمل ان يكون الترديد بان يقال ان الرابطة اما نفسها او عارضها او لازمها او مباين لها قوله والا فيلزم المحذور الثاني

وقد يقال يكفي ان يقال على ذلك ننقل الترديد الى الرابطة ويتم الكلام فلا حاجة الى الترديد فلا فايدة له الا ان يقال الكلام ننقل كلامه

على تقدير هذا الشق ويحصر من الترديد اي لو كان الشق هو الواقع لتم الكلام بسهولة وان كان الواقع هو الشق الاول كما تقرر

قوله نرد الرابطة بين تلك الامور اي بالنظر الى الشكل او بالنظر اليها قوله والا فيلزم المحذور الثاني اقول فيه بحث اذ يجوز ان يكون

المعاون او المباين او كلاهما ممكن الزوال لكن بحيث عند زواله يعقبه ما افاده ولا يمكن ان يقال هنا مثل ما يقال في العارض

من انه يلزم ان يكون النوع لازما قوله قلت المباين ان كان مجردا فابدي اقول لم لا يجوز ان يكون تاثيره

متوقفا على عدم حادث كوضع فلكي مثلا فعند حدوثه ينعدم الصورة والشكل مع ذلك المجرد قوله اللهم الا هذا الكلام ضعيف

لظهور ان التشخص الشمعة المتبدلة ولعل ان التشخص نحو الوجود الخاص قوله وكانه مبناه اقول هذا الكلام مبني على ما هو التحقيق

عندهم من استناد الاشياء اليه تعالى بلا واسطة وان الواسطة بمنزلة الالة وان اختلفوا في العبارات قوله لم يرد ما هو المتبادر

فيه ان المتبادر من الوضع ما هو بالذات ويصدق ان كل ما له وضع بالذات فهو منقسم فالمراد ما هو المتبادر قوله الا اذا ثبت جوهرتها

وقد بينا جوهرتها فتذكر قوله وقد اشرنا اليه مع ما عليه بوجه لا يرد عليه شي قوله وتارة بانها جزء الجسم لم يثبت جزئيتها للجسم الا

باعتبار كونها محلا للصورة فاذا لم يثبت هذا لم تثبت حكمه قوله اذ لا شبهة في ان الشق الثاني من الترديد الاول هو

عدم الوضع مطلقا اقول هذا تم بل المراد عدم التحيز بالذات والشق الاول ذات الوضع بالذات ويتم الانحصار ولعله

ظن ان ارادة عدم الوضع بالذات يوجب ارادة الوضع في قوله اذا لحقه الصورة فيصير ذات وضع ولا يلزم هذا بل المراد

ثم مطلق الوضع ويتم الكلام به وقوله موجب حمل الجسم على الصورة الجسمية ثم بل يجب حمله على الجوهر الممتد القابل للابعاد

المدرك في بادي النظر وهو غير ملايم كما يجي ام بل هذا الامر ثبت تركيبه قوله لانه اذا انتهى اليه لما قد يقال مقصوده انه يمكن

ان تنتهي ويصل اليه طرفا السطحين الوضعيين فاما ان يحجب ان في هذا الخط حيث وقع لا بد ان يكون بين السطحين لاستحالة

الخلاء فلا بد ان يتحقق في كل واحد منهما خط عرضي وقع قاعدتهما الجسم وح لا بد ان يكون هذا الخط الجوهر متوسطا

بين عرضيين تامل قوله فيبدو بعضهم بمستقيم الاضلاع اقول العبارة الحسنة المستقيم بالمستقيم اضلاعها او ضلعاها

قوله اقول هذا القيد مضر اقول انه تقييد غير مضر لانه يبطل مع القيد مطلق الخط الجوهري لكن لا فايدة في ايراده الا ان

الاحرا فيه الحذف ولم يرد بما ذكر استقامة جميع الاضلاع بل اراد بها الضلعين اطلاق الجمع ما فوق الواحد والمراد

بها ضلع من هذا السطح والاخر من اخر قوله البديهة تحكم بان تداخل الجوهر محال مطلقا كانه اراد تداخل الجوهر المتحيزة

١١٧

بذواتها فمثلها لا مطلقا كيف والبعد المجرد الذي هو المكان عند الاشراقيين جوهر متداخل الجسم فيه قوله وقد يجاب عن اصل الاعتراض
بهذا التوهم بعيد جدا بعد ما ذكر القايل ان الكلام ليس في اجتماعهما في الطول بل في الوضع قوله واراد في جهة الوضع فحينئذ هذا المنع
مكابرة في المتحيز بالذات وقوله اذ لا يعلم الخ يدل بل لا كذا من يعلم في كل جهة وهذا حاصل نظر الشارح فلا تغفل قوله فلا يحسن قوله امتناع
التداخل هذا احسن لكنه لا ينفع القايل شيئا اذ علم ان ما يمتنع فيه التداخل في الواقع يجب ان يكون من الحق دون ذلك يحسن قوله لا يمكن
قوله واجيب بانها بالنظر الى ذاتها ان لم تقبل الصورة الخ فحينئذ يتم الدليل بمجرد ان يقال الهيولى المجردة ان لم يمكن اقتران
الصورة بها لكانت من المجردات فلا يكون هيولى وان امكن فاما ان يحصل في حيز الخ ويرد عليه منع انها اذا لم يمكن اقتران
الصورة بها لكانت من المجردات اذ يجوز كونها ذات وضع قوله لم يكن هيولى بل من المفارقات اقول لا يخفى انه يبطل
بهذا الاحتمال كون الهيولى خطا او سطحا جوهريين اذ على التقديرين لا يمكن مقارنة الصورة الجسمية لها فلا يكونه
هيولى وفي هذا المقام نظر لان الهيولى لا يلزم ان يكون قابلة للصورة على كل تقدير ومع كل فرض بل يكفي كونها قابلة
لها بحسب ذاتها لان يكون محلا لها على تقدير مقارنتها لها في الوجود واما اذا لم يتحقق الصورة فيها الا في مثلا
يجوز ان لا يكون لها قابلية حدوث صورة فيها وهذا لا يوجب ان لا يكون هيولى بل يكفي في كونها هيولى كونها
قابلة في الجملة قوله لكن عروض الصورة لها مستلزم الخ فيه نظر اذ لا نسلم ان الخ يلزم من تجرد النظر الى ذات الهيولى
بل لان المقارنة مستلزمة الخ للحصول للجسم الطالب للمكان والحاصل ان امكان المقارنة بالنظر الى ذات الهيولى
يقتضي ان لا يابى ذات الهيولى عن تلك المقارنة لكن يجوز ان يستلزم مقارنتها الخ قوله لا يقال الممتنع بالغير
يمكن ان يستلزم ممتنعا بالذات قد يقال لو كان الملزوم ممكنا واللازم محالا لزم جواز تحقق الملزوم بدون
تحقق اللازم فيلزم ان لا يكون بينهما ملازمة واجيب بان امكان الملزوم بحسب الذات يقتضي جواز
تحقق اللازم نظرا الى ذات الملزوم لا بالنظر الى ذات اللازم وهذا واقع في الصورة المذكورة قوله لانا نقول
الممتنع بالغير لا يخفى عليك ان الحيثية هنا تعليلية ولا تفيد في دفع السؤال المذكور لان السؤال ليس متعلق
بطلب العلة بل بتحقق الاستلزام المذكور فيتوجه السؤال باي علة كانت ولا يناسب حمل الحيثية على التقييد
اذ الملزوم ليس العدم مع وصف الامتناع بل نفس العدم فقوله واما بالنظر الى ذاته الى قوله فلا يستلزم الخ كلام فاسد
بل الحق ان عدم العقل الاول من حيث انه ممتنع بالغير يستلزم لعدم الواجب غاية الامر ان علة ذلك الاستلزام ليست نفس العدم
بل الامتناع المذكور داخل فيه وتحقيق المقام ان الممكن لذاته يجوز ان يستلزم المحال لا لذاته بان يكون بينه
وبين المحال علاقة فيكون ذلك الممكن مستلزما لوقوع المحال كان يكون الممكن معلولا للمحال على تقدير وقوع ذلك

وقوعه

---

الممكن الذي هو معلول للمحال وان يكون في ذلك المحال الذي هو علته يكون واقعا كعدم العقل الاول وعدم الواجب تعالى شانه
تمكن الممكن لذاته لا يمكن ان يلزم منه محال لذاته وان كان من حيث امتناعه بالغير سواء كانت الحيثية تعليلية او تقييدية
اذ ذات الممكن يستحيل ان يقتضي ما لا يكون ممكنا بالذات قوله وقد يجاب ايضا بان الكلام الخ وقد يجاب فيه بانه
يجوز ان يتجرد بعد المقارنة ثم تكون المقارنة ممتنعة وفيه ان المذكور خارج عن المقصد اذ المقصد ان هيولى الاجسام
لم تكن مجردة قطعا ولا تعلق له بجواز التجرد بعد المقارنة وعدم جوازه وقد يستدل على عدم تجرد هيولى الاجسام
بانه يستلزم الخلاء او تجرد الصورة وفيه انه انما يستلزم احد الامرين انما هو تجرد الجميع لكن اذا فرض تجرد بعض الهيولى
بعض العناصر مثلا فلا يلزم الخلاء لجواز التخلخل بحيث لا يبقى خلاء ثم حصول التكاثف عند وجود الصورة تامل قوله
والاول والثاني محالان بالبديهة بديهة استحالة الاول على تقدير كون المراد بالحيز اعم من المكان اذ المكان ليس من
ضروريات وجود الجسم فان المحدد لا مكان له واستحالة الثاني على تقدير قدم الافلاك والا لجاز ان يكون هيولى جميع الاجسام
مجردة ثم اقترنت بها الصورة وحصلت في جميع الاحياز والحق ان الثاني يستلزم الترجيح بلا مرجح لمساواة نسبة
هيولى الكل الى جميع الاوضاع والامكنة وقد يدفع المنع بان ما ذكر مستلزم للخلاء لو لم يكن صورة عند وجود الهيولى
المجردة ثم وجدت واقترنت بها او مستلزم لتحقق تجرد الصورة عن الهيولى لو كانت موجودة بدونها وفيه انه
هذا دليل على الاستحالة فكيف يكون بديهة استحالة ما يستلزمهما لزوما خارجيا نظريا قوله فانها تقتضي حيزا مطلقا
لا معينا الخ اقول اللازم انها تقتضي وضعا ما مطلقا بل يجوز ان تقتضي وضعا معينا لان احدا لو شيء اذا علم انه الكيفية
لتحققه كونه محيطا بالجسم يجوز اقتضائه وضعا يلزم الاحاطة لا بالغير وانتفى قوله وكذلك نسبة الصورة الجسمية ان
اريد به مساواة نسبة ماهيتها فهو مسلم لكن الكلام في فرد مجرد عن الهيولى وان اريد مساواة نسبة الفرد فهو ممنوع
قوله قيل يجوز ان يقتضيه الصورة النوعية فيه انه نسبة الهيولى المجردة الى جميع الصورة النوعية متساوية
فمقارنتها البعض دون بعض ترجيح بلا مرجح قوله وكما ان نقول الخ كما يجوز مقارنة الصورة النوعية المقتضية
لمكان كلي يجوز مقارنتها صورة اخرى او حالة تخصصها ببعض اجزاء المكان الكلي لا يقال لا يجوز اقتران
ما يوجب مكانا كليا بامر يقتضي شيئا من اجزائه لتساوي نسبته ونسبة غيره اليه لانا نقول لا نسلم الاستواء
النسبة بالنظر الى الحالة لجواز تعاقبها حالات غير متناهية معدات لقبول وضع معين الخ حتى يتم
الاستعداد بالحالة الاخيرة فيحصل الوضع المعين وفرض اعداد تلك الحالات لانه يجوز ان يكون شيء كلي
منها مخصصة لها لحيز اذ يجوز مقارنة شيء منها لا يختص بوضع والا لم يكن مجردة قوله ولا يبعد ان يقال هذا
القدر في غاية البعد اذ تحقق نسبة خاصة بين اجزاء الجسم واجزاء الحيز من اجل البديهيات ويكفي في تحقق

وهو قوله واستحالة الثاني على تقدير قدم الافلاك
حاصل الدفع انه لا استحالة ... من الافلاك قديمة

والعلم باستحالة الخلاء وبعدم اثبات
استحالة تجرد الصورة لا يفيد بديهية

بحالات

بهذه النسبة كون الاجزاء متحققة في نفس الامر قوله فيكون اجزاؤه مفروضة اقول ان اراد ان الاجزاء معدومة مطلقا
يلزم ان يمتنع اتصاف بعض الجسم بصفة خارجية كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وهذا مسقط وان
اراد انها ليست لها وجود بالانفراد فهو لا يستلزم عدم اقتضاء الحيز اذ الحيز في الخارج يقتضي الوجود واما
بالانفراد او تبعية شيء في ضمنه قوله ولا يلزم الاعتراض الخ انه جواب عن نقض اجمالي على الدليل المذكور حاصله
انه لو تم دليلكم يلزم ان لا يحصل الماء الذي انقلب هواء في حيز من احياز الهواء لجريان الدليل المذكور فيه والجواب
ببيان الفرق وكلام الشيخ مشعر بان الشبهة معارضة ولعله اطلق اسم المعارضة على النقض اذ لا وجه لان يجاب
عن المعارضة ببيان الفرق قوله فالقرب مرجح في الخصوصية فيه انه على هذا التقدير لا يلزم ان يكون القرب
مرجحا بل يجوز ان يشغله قاسر الى ذلك الحيز فينتهي قوة القاسر فيحصل فيه وعلى هذا يكون المرجح انتهاء القوة
القسرية فيه ويجري مثل ذلك فيما يليه قوله فصل في اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام
انواعا وهي في الاجسام حقائق جوهرية متخالفة بانفسها اما الجسم المطلق المركب من الهيولى والصورة فهو
نوع ونسبتها الى الشيء بانها داخلة في حقيقة ذاتي الجسم بكونها مخصصة معينة له رافعة لابهامه فهي
كمال اول للجسم اذ بها يحصل الحقيقة النوعية ويترتب عليها اثارها اي مخصصات ومعينات للجسم لكنه بعد
تحققه الاول فهي كمالات ثانية فان قلت المنوع هو الفصل فكيف يكون تلك الصورة مفيدة للنوعية قلت
الفصل المنوع ماخوذ منها ولا يريد بافادتها النوعية الا ذلك ولم يصرح الشيخ بجوهريتها والمكاتب التصريح
بها واستدلوا على جوهريتها بكونها جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر ونقض بالسرير المركب من الخشب
والهيئة السريرية التي هي عرض فان قلت قد صرح الشيخ في مواضع بان جزء الجوهر جوهر فما توجيهه
قلت بعض كلامه ان العرض لا يكون جزء الحقيقة النوعية الجوهرية وان جاز جزئيته لكل الاشخاص
والاصناف فلا يتوجه النقض بالسرير اذ هو ليس نوعا حقيقيا وقيل جوهرية السرير ثم لان الجوهر
من الاجناس العالية وقد اخذ في تقسيم الجنس العالي الى المقولات الوحدة فتعتبر الوحدة في حد كل منها
والمركب من الجوهر والعرض ليس جنسا واحدا بل مركبا من الجنسين وفيه نظر اذ التركيب من الجنسين
يوجب ان لا يكون المركب جنسا واحدا لا ان لا يصدق عليه الجوهر الذي هو جنس واحد و
قوله فتعتبر الوحدة في كل منها غير مسلم كيف والوحدة امر عرضي فكيف تعتبر في الحدود واعتبارها
في المقسم يفيد ان الجنس العالي الواحد اما جوهر او غيره وذلك لا يستلزم كون الكثير من الاقسام خارجا
عن طبيعة المقسم بل هي داخلة في طبيعة خارجة بقيد الوحدة قوله اعلم ان لكل من الاجسام صورة
واحدة

تخصيصه خ

اخرى غير الصورة الجسمية اي كان لكل فرد من الجسم فردا من الصورة الجسمية كذا له فرد من الصورة النوعية وثبوتها في العنصريات
في غاية الظهور نظرا الى قاعدة المتنافيين من اشتراكهما في هيولى العناصر والصورة الجسمية لان اختلاف الحقايق واقع بين الاجسام
بديهة فلا بد من مميز ذاتي لكن الاشاعرة لما يقولون بتماثل الاجسام فينفون بديهة اختلافها بالحقيقة واما الاشراقيون فيقولون
باختلاف حقائق الاجسام وينفون الصورة النوعية وينفون وجوب كون جزء الجوهر جوهرا بل المنوع ليس الا العوارض
والحق ان توقف تحصل الجواهر على الاعراض مستنكر جدا قوله اي السكون عند حصوله وحركته هذا مشعر بان الحيز الطبيعي
ما هو جامع الوصفين ولم يثبت ذلك بل يجوز كونه بحيث لو كان الجسم فيه لا يطلب الغير اما كونه بحيث لو كان خارجا عنه لطلبه
فلا قوله بتقيه قوله دون البعض اما متعلق ببعض الاجسام او ببعض الاحياز قوله بل لها اثار اخرى كالالوان واليبوسة
مثلا لا يخفى ان ما ذكره المصنف انما يتم بعد ثبوت ان لكل جسم حيز طبيعي فالمناسب ما ذكره ان يكون ذكره بعد فصل الحيز قوله ليس لامر خارج
عن الجسم بالضرورة دعوى الضرورة في اختصاص الاثار ليس لامر خارج غير مسموعة ولو كان الدعوى ضرورية لا يتوجه المنع الذي
سيذكره بل الضرورة ان نفس الاثار الظاهرة من الجسم ليست مستندة الى امر خارج لا اختصاصها واعلم ان الذي افيد هذا
الحكم المتاخرين وقدماء الحكماء كافلاطون ومن بعدهم اما المتكلمون فيسندون جميع الاثار الى ارادة الفاعل المختار والقدماء
فيثبتون لكل نوع ربا مجردا في عالم النور ويسندون اليه اثاره ويفرقون ما بينه وبين النفس بان النفس تتالم وتتلذذ بحسب
حالات الالات بخلافه ولهم في هذا الاسناد استناد الى مكاشفاتهم وما بنوه على ما ادعى ضروريته انما يجد توقفه ضرورية
بين الحركة الصاعدة للجسم بالقسر او الحركة الهابطة له بالطبع ولو كانت الاثار مستندة الى امر خارج يلزم ان لا يجد الفرق
الفرق بينهما واقوى الفطرة السليمة كما يابى من استناد جميع الاثار الى امر خارج كما ذكرنا هكذا يابى من استنادها الى
الصورة الخالية عن القصد والشعور على سبيل الاستقلال ولا يبعد ان يقال هذه الاثار من الطبيعة مخصوصة الى الملك
الطبايع وتلك الطبايع لها استعداد لتلك الاثار فيترتب الفايض المطلق المحض الجود ما يناسب كل طبيعة عليها كالثبوت
والالوان فيها اثارها ومن هذا يتفطن بان سر ان الشيخ العشق في الموجودات المعلولة عن الاقدمين قوله لا انها فاعلة بل
فلا يكون فاعلة قيل في بيانه ان الشيء مع القابل بالامكان ومع الفاعل المحض بالوجوب ولا يجتمع الامكان والوجوب
وفيه انه لا وجوب مع الفاعل الغير المستقل واذا قيد الفاعل بالاستقلال فالقابل ايضا اذا قيد بكونه مستقرا في العلة
التامة او جزءا اخيرا لها كان الشيء معه بالفعل قوله وانها هيولى العناصر مشتركة المدعى عام والدليل المخصوص بالعناصر لا يفيده
ولا يخفى ان قوله فلا يكون مبدا لامور مختلفة انما يلائم لو كان الكلام في استناد نفس الاثار لا في استناد اختصاصها
اذ ليس الاختصاص امورا مختلفة فكلامه لا يخلو عن اضطراب قوله لا يخفى عليك انه لا مرجح يجوز ان يكون هذا الكلام
نقضا

فممنوع خ

فتقضاه خ (?)

وفي تبعه خ

المراد من العشق الموجود في الموجودات كونها بحيث يستعد للاثار تقرره

الدليل المذكور فيكون حاصله ان دليلكم لو تم يجري في اختصاص الصورة النوعية بالجسم فيلزم احتياج الصورة الى ونحوه

وانما يتوجه النقض بناء على كون الكلام في مبدا اختصاص الاثار ولو كان الكلام مبنيا على انه لابد لتلك الاثار من مبدا لا يتوجه ذلك

قوله لان المادة العنصرية لما اشتهر منهم القول بقدم الصورة النوعية باجناسها فلكل فرد من كل نوع وكل نوع من كل جنس

حادث فعقيل كل صورة نوعية فرد اخرى اما من نوعه او من نوع اخر وقدم الجنس لا يستلزم قدم النوع كما يتوهم بناء على ان تحقق

الجنس في ضمنه فيلزم من قدمه قدم فرد ما فلا يكون ذلك الفرد فردا اذ ذلك الاستلزام غير مسلم لان معنى قدم الجنس في النوع

انه يوجد في كل وقت نوع او فرد وان كان كل ما يوجد حادثا قوله لاجل الاستعدادات فان تلك الاستعداد من لوازم الهيولى

وهو ليس مما يفيد الصورة السابقة وما كان هيولى العناصر مشتركة مع ابانها في ذاتها وتعينها بصورة ما فكيف يكون

له استعداد واحد منها دون الباقي فلا اولى ان يقال ان الصورة السابقة مناسبة باللاحقة وتلك المناسبة تقتضي افاضة

اللاحقة على الهيولى من المبدا قلت اصل الاستعداد من لوازمها دون الاستعداد والترتيب فيجوز ان يفيد الصورة المعينة

المتقدمة لها اقرب باستعداد صورة معينة قوله لان ما دونها قبل الاتفاق قد يقال لما ثبت عندهم قدم المادة لا يعقل مقارنتها

دايما مع صورة كونها حادثة اذ القديم يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اذ المقارنة معه ينافي السبق على الكل

بديهة وفيه بحث اذ سبق القديم على كل فرد يقتضي تحققه في زمان سابق على كل فرد وان كان مقارنا لفرد اخر وحققه انه لم يكن

فرد من القديم موجود قبله يتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وانما يلزم ما ذكره لو لزم سبق القدم على

جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان وليس كذلك وانما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية واما غير المتناهية فيتحقق تقدم القديم

على كل فرد مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر وقيل عليه انما يتم ما ذكره لو لم يستلزم حدوث كل فرد حدوث الكل

المجموعي وليس كذلك واعترض عليه بانه لا شبهة في الاستلزام فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل

بديهة وكانه يوهم ان حدوث الكل المجموعي انما يكون بان لا يكون شيء من احاده موجودا اصلا ثم يوجد وهذا التوهم بعيد

اقول فيه نظر اذ معنى الحدوث هو الوجود بعد العدم فحدوث المجموع باتصافه بالوجود بعد العدم وظاهر ان اتصاف فرد ما

بالوجود وعدمه مستلزم لاتصاف المجموع بل المجموع ههنا ليس حادث ولا قديم بالمعنى المصطلح لان المجموع الغير المتناهي غير

موجود لانعدام اكثر اجزائه في كل وقت ولهذا حكموا بان الحركة بمعنى القطع غير موجود مع وجود كل جزء منها في جزء

من الزمان فظهر ان كلام القائل غير مبني على ما توهم من المتوهم وحمله على ابتنائه على ذلك التوهم توهم بعيد ودعوى

البداهة في استلزام حدوث الجزء حدوث الكل في هذه المادة فاسد قوله وقد يجاب عنه بهذا الجواب بتغيير الدليل

وتخصيصها بالعنصريات والجواب الذي يدفع الاعتراض باثبات المقدمة الممنوعة ان يقال لا يجوز استناد الاختصاص



اي بما ذكرتم لانه لابد وان يكون لتلك الكيفيات مبدا وهو غير خارج عن الجسم ضرورة قوله فلابد من اختلافها بامر جوهري

فيه انه انما يلزم لو لم يكن تركب الجوهر من الجوهر والوصف والا فلا يقتضي تخالف الحقيقة الاختلاف بالامر الجوهري قيل

مجموع الجوهر والوصف ليس بجوهر لانه لا يصدق حد الجوهر وهو الموجود المستغني عن الموضوع لان المجموع محتاج الى جزئه

الذي هو عرض وهو محتاج الى الموضوع فيكون المجموع محتاجا الى الموضوع بحيث لا يمكن ان يتحقق بدونه وفيه انه ما ينافي

صدق الجوهر هو الاحتياج الى الموضوع الذي يكون محلا للمحتاج وليس موضوع الجزء محلا للمجموع حتى يكون الاحتياج

اليه منافيا للجوهرية قوله الا انها متعددة لجهات هي تقتضي التاثير في الغير بحسب ذاتها وانها تركب المادة وحفظ

الاين بشرط الكون في مكانه والعود اليه بشرط الخروج عنه وهكذا في البواقي قوله قبل وجود الصورة لما مر لكن

اي ما لشيء بان الهيولى لا تعين لها في حد ذاتها وصفتها بل هما ثابتة من الصورة وعلى هذا اندفع ايراد الكشي لانا نختار بالتقدم الذاتي

ونقول لا يجوز ان يتقدم الهيولى بالذات اذ المتقدم بالذات على شيء لابد ان يكون بالفعل مع قطع النظر عن ذلك الشيء والهيولى

ليست كذلك بالنسبة الى الصورة قوله لجواز ان يكون شرطا ولجواز ان يكون جزء للفاعل قوله بل هو خلاف الواقع فيه نظر اذ

ما سبق ليس الا اذا كانت الصورة موجبة له قوله وهو متاخر عن الجسم فيه نظر لان المتاخر عن الجسم لا يلزم ان يكون متاخرا عن

الصورة اذ يجوز ان يكون تاخره عن الجسم بواسطة تاخره عن الهيولى قوله والذي ندعيه فيه بحث اذ كان ماهية الشكل

محتاجة الى ماهية الصورة كذا الشكل المخصوص محتاج الى الصورة المخصوصة قوله فانا نعلم بالضرورة ان انضمام

الشكل الكلي مثلا الى الصورة ليفيد تشخصها فيه نظر اذ لو اراد انضمام الشكل الكلي لا مدخل له في جعلها بحيث لا يكون مشتركا

في نفس الامر فمم بل يجوز كون الصورة متميزة عن غيرها ومخصصة في ذاتها بامور منها انضمام الشكل الكلي ولا يقتضي

الصورة بامتناعه وان اراد ان انضمامه لا مدخل له في جعلها بحيث يمنع العقل عن فرض الشركة فيه فمسلم اذ منشا هذا

المنع الادراك الحسي والشكل لا مدخل له فيه لكن لا ضرورة في حمل الشيخ كلامه على هذا المعنى في هذا المقام قوله لا يظهر صحته في

والمعية الذاتيين بل الظاهر انه لا يصح فيهما كيف ولو تقدم على الشيء ما تقدم على ما هو متقدم عليه يلزم ان يكون علتا ان مستقلتان

ويلزم ان يكون للعقل الثاني تقدم على فلك الاول مع انه لا دخل في وجوده اصلا لان العقل الثاني متقدم على الثالث

وهو مع الفلك الاول لان المراد بالمعية سلب التقدم والتاخر قوله هذا مبني في هذا البناء خفاء اذ الظاهر انه مبني على نفي علية

كل منهما للاخرى والسبب المنفصل بحسب المشهور هو العقل الفعال وعلى ما هو التحقيق فهو المبدا الحق تعالى شانه قوله او يكونا

معلولي علة موجبة قديما لا يكفي هذا في التلازم والا لكانت المعلولات القديمة متلازمة لان واجب الوجود علة موجبة

لها فلابد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة الموجبة دوام تعلق كل واحد منهما بالاخر اذ لو انقطع التعلق في وقت ما

انوا د احدهما عن الآخر قوله او العلة الموجبة ان اريد امتناع التخلف في جميع اوقات وجوده فلا يصدق الا على العلة التامة وان اريد اعم من ذلك فلا يظهر صدقه على شيء اذ يجوز ان يكون من اجزاء العلة التامة عدم شيء فاذا ارتفع ذلك العدم تخلف المعلول عنها اذا كان جزءا اخيرا لا يقال على هذا لا يبقى الجزء الاخير جزءا اخيرا الا انه لا يفيد المقصود وهو اثبات التلازم بين الشيئين في كل موضع يدعى الملازمة بين امرين يكون احدهما علة موجبة للآخر يحتمل زوال الملازمة للاحتمال المذكور قوله واحد المعلولين للعلة انما هو من جهة صدوره عنها واحد المعلولين يصدر عن العلة من جهة غير الجهة التي يصدر المعلول الآخر باعتبارها فلا يظهر استلزام احد المعلولين للآخر قوله وان لم يعتبر لا يقال على هذا يلزم بطلان ما ذكره في نفي علية الهيولى لعدم مناسبة ذكر الفاعلية لان القياس المذكور لا ينتج لانا نقول لو حذف قيد الفاعلية يتم الكلام اذ يلزم نفي كون الهيولى علة موجبة وتوجيهه ان يقال المراد بالعلة المنفية العلة الموجبة المطلقة والمراد بالفاعل الفاعل المستقل بالتأثير ولما كان الفاعل مستقلا للعلة الموجبة فنفي سبق العلة الفاعلية المستقلة اللازم لنفي سبق الهيولى نفي لكون الهيولى علة موجبة مطلقة تامل قوله لا يتقوم بالفعل يجوز ان يكون تقوم بمعنى العاقل من القيام بمعنى الحصول في الخارج وهو شائع بهذا المعنى ويجوز ان يكون من التقويم لان الصورة متقومة ومشخصة لها قوله ولو زالت الصورة لكانت هذه شرطية صادقة مقدمها وتاليها كاذبتان لان المادة لما كانت عندهم قديمة فانعدامها محال لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فان قلت اتصاف شيء بشيء في الخارج فرع لوجود الموصوف فيه فكيف جاز اتصاف الهيولى بالصورة مع ان وجودها فرع لذلك الاتصاف ولا يجاب بان الصورة باعتبار وجودها في نفسها علة ومقدمة وباعتبار وجودها في الهيولى متاخرة ومعلولة لان عليتها ليست الا باعتبار حلولها لا باعتبار ما في نفسها ولا يتم ايضا ما قيل ان اتصاف الهيولى بالصورة المطلقة مقدم على وجودها الخارجي وهو امر ذهني واتصافها بالصورة المعينة في الخارج وهو متاخر عن وجودها فيكون الهيولى تصورت بالصورة المطلقة فوجدت ووجدت فتصورت بالصورة المعينة لان المطلقة انما يكون علة من حيث انها عينية وانها عينية في ضمن الخصوصيات الثابتة في الخارج فالاتصاف بالمطلقة يكون كذلك في الخارج ايضا وان لم يكن للخصوصيات دخل في العلية وغاية ما يمكن ان يقال في الجواب بعضها ان القول بالنوعية المذكورة يجوز ان لا يكون قائلا بالهيولى قوله الهولى فيه بحث هذا مبني على حمل قول المصنف بلينا انها لا تتقوم بالفعل على انها لا توجد بدون الصورة واذا حمل انها لا تتعين بدون الصورة اي تعينها

وتحصيلها منها لا يتوجه بحثه قوله والجواب ان المراد الى قبيل الوجود للمطلق الا في ضمن الفرد فاذا كان فرد من الصورة متاخرة عن الهيولى يكون المطلق ايضا متاخرة وفيه ان الهيولى المشخصة علة للصورة المشخصة من حيث انها مشخصة لا من حيث مطلقة فلا يلزم من تاخرها من حيث التشخص تاخرها من حيث الاطلاق قوله والصورة تفتقر الى الهيولى في تشكلها قد يقال الصورة تفتقر ايضا في البقاء الى الهيولى لانها لو لم تفتقر اليها لجاز بقاؤها بدونها فينفك عنها ولا يلزم من احتياج كل منهما الى الاخرى في البقاء الدور المحال لجواز ان يكون بقاء كل منهما مشروطا ببقاء الاخرى وقد يقال لا يجوز احتياجها الى الهيولى في البقاء لان الحال المحتاج في البقاء الى المحل عرض فيلزم ان تكون عرضا وفيه انه انما يلزم ذلك لو كان المحل مستغنيا عنه ومتقوما بدونه ولا يلزم من احتياج الحال في البقاء ذلك قوله لم يلزم دور لزعم دور على تقدير اتحاد الجهة لزعم ان المقدم على ما هو المتقدم عليه قوله واورد عليه انه لا يلزم الدور المحال قد يقال احتياج كل منهما الى ذات الاخرى في التشكل غير معقول لان تشكل كل منهما بذات الاخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة الى ذات الاخرى والانضمام متوقف على التشخص المتوقف على التشكل او المستلزم له فان المطلق غير موجود فلا ينضم اليه غيره واجيب بالمنع مستندا بان انضمام الوجود الى الماهية فانه لا يتوقف انضمام اليها على وجودها والا يلزم وجودها قبل انضمام الوجود ولا يخفى عليك ان المقدمة المذكورة بديهية والمنع مكابرة وما ذكر من مقام السند غير صالح للسندية لان انضمام الوجود في العقل وقال بعض من المحققين ان تشخص الهيولى بذات الصورة معقول لان تعيين الهيولى لاجل الصورة تعينها من حيث انها صورة الصورة واما تشخص الصورة بذات الهيولى فغير معقول لوجهين الاول ان التشخص ليس لاجل الهيولى المطلقة فانه هذه الصورة لا تفارق هذه الهيولى فهي متعلقة بهذه الهيولى بخلاف الهيولى فانها لا تتعلق ان يكون هذه الهيولى وان لم تكن هذه الصورة والثاني ان ذات الهيولى قابلة ومستعدة فكيف يصير علة وفاعلة للتشخص فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها ويسقط الدور وتوهم ان الشيء المطلق غير موجود باطل فان الشيء الماخوذ لا بشرط الاطلاق موجود خارجا وذهنا وبشرط الاطلاق موجود ذهنا هنا وفي الوجه الثاني نظر اذ يجوز ان يكون تشخص الصورة بذات الهيولى على انها قابلة لها لا على انها فاعلة كما ان تشخصها بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة ايضا بخلاف تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فانه من حيث انها فاعلة لتشخصها لكن لا يراد بكونها فاعلة لتشخصها انها مبداء له اذ التشخص واحد بالعدد دون الصورة المطلقة ولا يجوز ان يكون غير الواحد بالعدد فاعلا للواحد بالعدد بل المراد كونها حالة في الهيولى لتشخصها اللازمة لها بنوعها قوله فهي من حيث انها متشخصة يكون متقدمة على كل

١٢١

الاخرى فيه نظر لانه ان اراد بما عليتهما من حيث انها متشخصة فلزوم التقدم مسلم لكن لا يدفع الايراد به اذ مراده على جواز علية ذات كل منهما لشكل الاخرى وقد عرفت ان الذات المطلقة موجودة صالحة للعلية قوله ضرورة تقدم العلة يجب ان يكون بذاتها وتشخصها هنا انما يجب لو كان للتشخص مدخل في العلية قوله وهو اما الخلاء في قيل ثبوت هذا الحصر بشهادة الاستقراء ويرد ان الشيخ اورد في الشفاء في المكان مذاهب منها ان المكان هو الهيولى ومنها انه الصورة وابطلهما الاستقراء وقد يوفق بان القول بالهيولى والصورة فان شارح المقاصد ذكر ان افلاطون يعبر عن البعد تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد الصورة على المادة وتارة بالصورة لكونها عبارة عن البعد الممتد في الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التي بها يقبل الجسم الابعاد ويتميز عن المجردات كيف وامتناع كونه جزء الجسم في غاية الظهور فكيف يذهب اليه عاقل قوله اراد به البعد المجرد الاولى ان يقال اراد به البعد اعم من ان يكون موجودا او معدوما كما يظهر من بيانه قوله او السطح الباطن الخ تخصيص السطح بالخصوصية نظر لانه قد يكون بالسطح الباطن من الحاوي مع السطح الظاهر من المحوي كمكان الافلاك سوى الفلك الاعظم وقيل المكان هو السطح مطلقا ومكان الفلك الاعلى هو سطح الفلك المحوي قوله لان الجسم بكليته الخ قالوا للمكان امارات اربعة اتفاقية الاول انه ينسب اليه الجسم بلفظ في وما يرادفها واشار اليها بقوله الجسم بكليته في مكانه والثانية انتقال الجسم عنه اليه وهو يجب ذكره لان مقصوده يتوقف عليه كما يظهر والثالثة استحالة حصول الجسمين فيه ولا يبعد ان يقال اشار اليها بقوله بما لانه لا ملاء للجسم فيمتنع حصول جسم آخر فيه بديهة والرابع اختلافه بالجهات والغرض من بيان الامارات ان المتنازع فيه هو المكان ان لم يسلم احدها امارة لا يصلح له تقحيح قاعدته بحجة فانه لا مناقشة في الاصطلاحات قوله امر بديهي متوهم اعم من ان يكون موجودا او معدوما وتسميته امرا موهوما او واقعا وعلى الاول يكون للمكان سطحا اخر الاطلق عليكما لما ان يكون يعتبر في الامر المذكور الوصف او لا قوله وعلى الاول يشكل بمكان الاجسام المحيطة بعضها ببعض كالافلاك ولو لم يعتبر فلا يلزم ان يكون المتمكن في جهتين سطحا اذ يجوز ان يكون خطين متقاطعين فالاولى التعرض هنا ايضا قوله لاستحالة الجوهر ان اراد استحالته في نفس الامر فمسلم لكن الامر المذكور اعم لدخول الخلاء الجسمي وان اراد استحالته وهما وهو ممنوع قوله والا انتقل بانتقاله ويرد عليه ان المكان قد ينتقل بانتقال المتمكن

اذا كان سطحا

اذا كان سطحي لمكان تام في صندوق والمحفوف بكبريا بس فلو كان بعدم انتقال المكان بانتقال المتمكن لزم المكان بطل كون المكان سطحا ولا يخفى عليك ان مثل هذا يرد على القول بالبعد ايضا اذ الماشي في طرف السفينة مثلا اذا كانت حركته مساوية لحركتها لا يتبدل البعد الذي يشغله بل ينتقل بانتقاله قوله لا يجوز ان يكون حالا في المتمكن بان يكون عرضا قائما به فيتبعه في المكان فقيام المكان به يستلزم الدور قوله يكون بعدا منقسما في الجهات الاولى ان يقال حتى يكون بعدا مساويا له اذ الثاني عبارة عن كونه منقسما في الجهات فلا يناسب الانقسام في الجهات الثلث قوله اما ان يكون امرا موهوما الخ وهذا المفهوم اما ان يمكن خلوه عن شاغل وهو ما ذهب اليه بعض من المتكلمين او لا يمكن ذلك وهو ما ذهب اليه آخرون منهم قوله وهو اما ان يكون امرا موجودا اي في الخارج قائما بذاته وهو اما غير متناه وهو ما ذهب اليه بعض من القدماء ومنهم من يجوز خلوه عن المتمكن ومنهم من لم يجوزه واما متناه وهو لا يخلو عن المتمكن وذهب اليه افلاطون ومن تبعه من الاشراقيين واليه ذهب الطوسي المحقق من المتأخرين قوله زعم انه قطعي البديهية لان كل احد يحكم بان ما فيما بين اطراف المداخل لا يكون وبان المكان قد يكون فارغا وقد لا يكون ولا يقال في السطح انه فارغ او مملو قوله اي بعد لا اقطار له واستفادة هذا المعنى لا يوافق اللغة قوله وتوارد المتمكنات عليه قد ذكرنا ان القائلين بالبعد المجرد منهم من يجوز خلوه عن المتمكن ومنهم من يمنعه فقوله وتوارد المتمكنات يراد توارده بالفعل نظرا الى المذهبين او بالقوة نظرا الى المذهب الاول قوله وجه الاولية لجواز ان يقال اراد بالاولية في نظر العقل سواء كانت متحققة في نفس الامر او لا فلا يرد ان الفعل بهما محتمل للشيئين وعدم الاحتمال بالبعد المجرد والاشراقيون القائلون بالبعد لا يقولون بانها محتملة قوله والاول باطل لتعين الثاني قد يقال الثاني ايضا باطل لانا نعلم بالضرورة تبدل مكان ما ذكر من المتنقل في صندوق وغيره وحركته ولا تبدل ولا حركة لو كان المكان سطحا والتحقيق نعلم بديهة سكون الواقف في الريح مع انه مكانه يتبدل على ذلك التقدير وهو مستلزم للحركة فقد يجاب بمنع بطلان اللازمين واسناد الحكمين الى الوهم وكيف يكون الواقف المذكور ساكنا مع انه في كل آن في اين ولو لم يكن ذلك حركة لم يثبت كون الزمان مقدار الحركة اذ يجوز كونه مقدار المتنقل بتلك الحالة نعم لا يطلق الحركة عرفا عليه لانه يجب ان لا يطلق على الشيء غير ما لفظ والهم واما المتنقل المذكور فانه يحكم بانه متحرك في المكان لان المكان عرفا اعم من الحقيقي واما اللغة فلا يحكم فيه الا بنوع حركة كما بالحركة في المكان الحقيقي والعموم من عبارة الشيخ في طبيعيات الشفاء ان المتحرك بالحقيقة ما يكون مبدأ الاستدلال فيه فلا يكون الواقف المذكور متحركا حقيقة وكانه اراد الحقيقة العرفية كما عرفت او يراد بالحركة التي هي مقدار الزمان اعم من الحركة حقيقة وما يشبهها من الحالة المذكورة وذكر بعض الشيخ في ان الواقف المذكور ليس بمتحرك لما ذكر ولا ساكن لانه ليس في مكان واحد زمانا نعم هو ساكن بمعنى عدم تبدل النسبة الى الامور الثابتة وبمعنى انه لو خلي وحال ربما يحكم عليه بمكانه خلط ذكر المكان وذكر ان الجسم قد يخلو عن الحركة والسكون في المكان بان لا يكون له مكان اوله مكان في الزمان لو لم فيه لكن اخذناه من حيث هو آن هذا او يمكن على ما ذكر ان يقال المتنقل المذكور ساكن بالمعنى الاول من المعنيين المذكورين وهذا السكون يجمع الانتقال في الاين الغير الحقيقي قوله

يمكن ان يستدل عليه بان المكان في المتمكن يكون عرضا

دا بطال المكان بشهادة عن المكان في فالاولى ان الحصر فيها بناء على ظهور بطلان غيرها

ان

او ما قد يتبدل المكان والانسان ساكن كالواقف في الريح

لميل في الحركة مع السكون الا بعبارة الاستبدال

فيه نظر اذ عدم تبدل النسبة الى الامور الثابتة معتبر في السكون ايضا

وقد يجاب عنه بانا نعلم **فيه نظر** اذ حاصل السوال ان صدق الحكم الفعلي العيني غير مسلم لم لا يجوز وجود البعد عينا وصدق الحكم الفرضي لا يوجب الا وجود المحكوم عليه فرضا غاية انه لم يتعرض لاحتمال كون الحكم فعليا لظهور ورود المنع المذكور عليه وانكان الظاهر ان بهذا اشارة الى مذهب المتكلمين النافيين للوجود الذهني لم يعتبر القضية الخارجية ~~جاء بعد~~ الكلام عليها **قوله** فيلزم ان ما ذكره لا يدل الا على انه ثبت انه في نفس الامر عند المتكلمين مساو للخارج فاذا دل على انه ليس شيئا في نفس الامر فقد دل بناء على مذهبهم على انه ليس شيئا في الخارج فيحصل الالزام **قوله** الحاشية المنسوبة الى الشارح بعضهم ان المكان موجود عينا عند الاشراقيين ولا شيئا في الخارج عند المتكلمين بمعنى انه معدوم فيه لا بمعنى انه معدوم في نفس الامر ايضا **والتحقيق** عندهم ان المكان امر انتزاعي فان العقل بمعونة القوة المتصرفة التي شانها التركيب والتحليل ينتزع من كل جسم بعدا بقدره ويحكم بانه مكانه **وقبل** الزيادة والنقصان بتبعية مقدار الجسم الموجود في الخارج وعبارة عن كونه في الخارج بحيث يصح ان ينتزع العقل منه البعد المذكور فان اريد بكونه قابلا للزيادة والنقصان قبولهما في الخارج بذاته فغير مسلم وان اريد قبولهما بتبعية الجسم فهو لا يفيد الا وجود الجسم في الخارج بالحيثية المذكورة **قوله** فتتبع دائرة المنع في الشق الثاني اي لا ينفع البعد الموجود في نفس الامر لتمام لانه في افتقار البعد الموجود في الخارج **قوله** ولا سبيل الى الثاني فان قلت قد ابطل ولا كونه لا شيئا اي معدوما وبعد بطلانه اذا ابطل كونه موجودا كما ذكر انه لا سبيل اليه يلزم ارتفاع النقيضين **قلت** بطلان كونه معدوما في الخارج انما للمتكلمين النافين للوجود الذهني القائلين بعدمية البعد وبطلان وجوده في الخارج على ما ذهب اليه آخرون لا يوجب ارتفاع النقيضين عن البعد بحسب نفس الامر بل يلزم ارتفاعهما على ما ذهب اليه المتكلمون **ولا** **فق** دفع ذلك القول بانه لا يلزم هنا ارتفاع النقيضين عن البعد اذ المقصود ان المكان يستحيل ان يكون بعدا معدوما او موجودا فارتفاع النقيضين عن البعد انما هو على تقدير كونه بعدا اذ ما ذكره يجري في ارتفاعهما عنه مع قطع النظر عن كونه مكانا كما لا يخفى **قوله** اي الغني المادية اعراض والمجردات جواهر فيه انه حمل مراد المصنف على ان البعد المقدار الوضعي وهذا غير لازم بل يجوز ان يكون مراده الصورة الجسمية فلا كلام في التماثل وهذا موافق لما حمل العلامة الشيرازي كلام صاحب حكمة العين عليه وان خالفه السيد قدس سره في حاشية حكمة العين وقال وهذا عرض والصورة الجسمية جوهر على عكس ما ذكره الشارح هنا وعلى ما ذكره السيد قدس سره يلزم ان يكون صاحب هذا المذهب قائلا بعرضية هذا البعد وقد يستدل على بطلانه بان ذلك البعد يلزم ان يكون متناهيا فيلزمه الشكل والشكل من لواحق المادة **وفيه نظر** اذ لم يثبت ان الشكل من توابع المادة بل الثابت ان الاتصال والانفصال من توابعها **قوله** كل جسم فله حيز طبيعي فسر بعضهم الحيز الطبيعي بعقله ما تقتضي طبيعة الجسم لحصوله فيه **وفيه نظر** اذ الحيز الطبيعي على ما يفهم من كلام الشيخ في الشفاء لشغله لا يلزم ان يكون مقتضى الطبيعة والبعد انه يدل على ان المراد بالجسم اعم من البسيط والمركب المراد بالحيز اما شخصي او نوعي وعلى التقدير يشكل بمركب يتساوى

بسائط

بسائط فانه ليس له مكان طبيعي شخصي ولا نوعي بل انما حصل الحيز لا يمكن دعوى ان كل مكان حصل فيه هو طبيعي له يجيء من عدم جواز تعدد المكان الطبيعي **قوله** فيه هذا ينتقض بالجسم المحيط **قد يقال** بعدم الحيز للمحدد بالفعل لا ينافي المدعى وهو ان لكل جسم حيزا اذ يجوز ان يكون له حيز طبيعي ولم يحصل فيه لامتناع خلوه عن الموانع الآن يقال انهم لم يقولوا بذلك ايضا فعلى هذا الاينسب تعليله بقوله اذ ليس وراءه جسم آخر **قوله** وقد يجاب لا يخفى عدم مطابقة هذا الجواب للسوال اذ السوال انما هو على تفسيره كما صرح به السائل في سواله اشعارا بما ذكر حيث قال يلزم له وضع ومحاذاة **وحاصل** السوال ان المص فسر المكان بالسطح المعهود والحيز والمكان واحد على ما هو المشهور فيما بينهم **ولذا** حكم شارح حكمة العين بانهما عند الحكماء مترادفان ولذا لم يفسر الحيز هنا وعلى هذا ينتقض بالمحدد وتوجيه الجواب ان اتحادهما عند المص ممنوع بل الحيز اعم فلا نقض لكن يرد على هذا الا ينا سبه المص الحكم قبل ان يفسر الحيز **قوله** بان الحيز عندهم لا يصدق هذا المعنى على الجهة والشخص **والجواب** انا نريد تفسير عبارة الحيز عن السطح فلا التباس بعدم اجتماعهما على ما يظهر **قوله** وان لم يكن شيء منهما وضعا لهم قد يقال الحق ما استدل به في اثبات الحيز هناك بان يقال الوضع طبيعي للكل لو وضع بالنسبة الى ما تحته فلا يكون ذلك الا من طبعه والحق انه لا ضرورة في حمل الحيز على حالة تغير الوضع بل يجوز ان تكون تلك الحالة وضعا خاص **قوله** لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي قيل السيد الشريف المحقق قدس سره في حواشي شرح التجريد للعلامة قال الشارح ان هذا المعنى من اصطلاح لا من اصطلاح القوم اذ قال السيد الشريف قدس سره ان العلماء يطلقون لفظ المكان على ما يعتمد عليه الجسم ويمنعه من النزول فلذلك يجعلون الارض مكانا للحيوان ولا يجعلون الهواء المحيط به مكانا له واذا وضع شيء على راس قبة بمقدار درهم لم يكن مكانه الا ذلك القدر الذي يمنعه من النزول عندهم انتهى **وفيه** ان السيد الشريف قدس سره ذكر في حاشية حكمة العين موافقا لما نقله الشارح عن المحقق الطوسي اذ ذكر معناه واما عند المتكلمين فالحيز هو الفراغ الموهوم الذي من شانه ان يشغله الجسم والمكان هو ما يستقر عليه الجسم كالارض للسرير وما في حاشية التجريد فربتة المعنى المذكور العامة لا ينافي وقوع الاصطلاح عليه اذ كثيرا ما يكون اطلاقاتهم موافقة للمصطلح **قوله** اقول المفهوم من كلام الشيخ قال الشيخ في النجاة ان لكل جسم حيزا او مكانا طبيعيا لانه اما ان لا يكون كل مكان له طبيعيا او يكون كل مكان له منافيا للطبيعة او يكون كل مكان لا طبيعيا ولا منافيا للطبيعة واعني بالمكان هنا المكان والحيز جميعا فقط فانه هناك اصطلاحان وما يفهم من الشق الثاني ناظر الى الاصطلاح وقول المحقق ناظر الى الآخر **قوله** لانا لو فرضنا عدم تاثير القواسر الملازمة ثمة لانه يجوز ان يكون القواسر جميع الاجسام وعلى تقدير انتفائها لا يكون سطح ولا يتم وجودها بدونها **قوله** اي الامور الخارجة المفهوم من الشفاء ان الطبيعي اعم من ان يعرض الشيء لذاته او لجزئه او للوازم المستندة اليها وجميع ذلك فانه ذكر في طبيعيات ان الواقع بالقهر او القسر عارض بسبب يعرض من خارج وجوهر الشيء قد يمكن ان يعقل ولا يعرض له الاشياء التي لوجوده منها بد لا

مكانه لازما للطباع وليس واجبا ضرورة ان يكون الجسم لا يعقل الا وليلحقه فعل قاسر فيه فاذا كان كذلك فطبيعة الجسم لا يمكن
ان يعرض وهو على ما عليه في نفسه امر من غير قاسر فيبقى وطباعه فلم يكن لابد من ان يكون له اين وشكل ثم قال فالجسم يلزم
في طبيعته التي له حيز وذكر البعض لولا القاسر الذي يجوز ان يكون له وكذلك الشكل والكيف وغير ذلك **قوله** فاذن انما يستحق الطبيعة
لقائل ان يقول ويمنع هذا اذ يجوز ان يكون وجوده فيه لكون الجهة التي هذا الحيز فيها طبيعة له لكونه طبيعيا له واذا
لغير المكان والجهة فيما يكون الجسم على الوضع الطبيعي واذا الفلك الامر لا يقبل ذلك الحيز بالطبع وعند ان الجهة الاولى [illegible]
ان الجهات متعلقة بالذات والامكنة مطلقا نعم لو اعتبر الحيز في الوضع لكان الكلام من اتمام **قوله** تاثير الفاعل ان كان من الامور الخارجية يمكن
ان يقال تاثير الفاعل في حصوله في الحيز من الامور الخارجة التي فرض خلوه عنها لا تاثيره في ايجاده فقوله فلا نم انه تخلية مع طبيعته
يكون موجودا الا مردود اذ نقول ان الجسم الموجود بتاثير الفاعل وايجاده مع قطع النظر عن كل خارج بنفسه في مكان لا بد له من مكان ما
فلا يرد عليه منع **قوله** فله ان يمنع الخ لا يخفى ان هذا المنع منع للسند الاخص فان القائل يمنع وجود الجسم وحصوله في حيز على تقدير
الخلو ويمنع كون الحصول في الحيز من طبيعته على تقدير آخر بالسند المذكور ومنعه لا يفيد اذ يراد انه يجوز ان يكون تاثير الفاعل الذي
فرض انه ليس من الامور الخارجية فلا يثبت انه من طبيعته مع ان المراد من الاين هنا الحيز اذ الكلام في المكان وهذا منع مكابرة
مع ان هذا المنع بعد قبول ما قاله من ان الجسم عند رفع القاسر يكون في حيز وتلك المقدمة ليست اجلى من هذه فلم يمنع حصوله
في حيز ثمة فلا يتجه الى المنع هناك وايضا في قوله هذا وارد نظر اذ يجوز ان يكون البعد مما لا يتناهى ونفي سطح الفلك
الذي منه اذ ليس وجوده فوقه بديهيا ويمكن ان يقال خلو الجسم عن جميع العوارض الشخصية ممكن لا اطلاقا فالظاهر ان
عرضا يكون لازما للجسم فيكون المكان مستندا الى لازم فيكون طبيعيا كما عرفت من ان الطبيعي لا يمكن ان يكون من
مقتضيات لوازمه ولقائل ان يقول يجوز اختلاف تلك العوارض في الاقتضاء فمقتضى كل عارض حصوله في حيز ما اذ
اقتضائه الاخر فلا يثبت وحدة الحيز الطبيعي للجسم **قوله** جاز ان يكون مستحيلة بحسب نفس الامر فظهر الطبيعي ما ذكرنا
مما استفدنا من الشفاء ان الحيز الطبيعي اعم مما تقتضيه الجسم بنفسه او لوازمه او هي معا وما اورده لا يدفع الا العوارض
ولا يخفى ان تخلية الجسم عنها ممكن بحسب نفس الامر نعم يمكن ان يقال لكل التخلية عن عارضها ممتنع وان امكنت عن كل عارض
شخص فعلى هذا يلزم ان يكون الحيز الطبيعي واحدا لجواز ان يكون لكل عارض مقتضيا لحيز آخر **قوله** فلا يتجه الاستدلال فان
الجسم بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية اي القاسرة يطلب حيزا ضرورة وذلك ليس للقاسر فهو طبيعي
ولا يضر كون التخلية غير ممكن بحسب نفس الامر اذ الحيز الطبيعي في نفس الامر ليس الا ما يقتضيه الجسم لو خلي وطبعه وذلك ثابت
وكون التقدير غير مطابق للواقع لا يستلزم ان يكون الحيز المطلق على ذلك التقدير غير طبيعي في نفس الامر **قوله**

فان طلب الثاني لا يخفى انه لو فسر الحيز الطبيعي بالذي لو حصل الجسم فيه لم يطلب غيره صدق على الثاني كما يصدق على الاول فلا يتم ما ذكره
وانما يتم لو فسر بالذي يطلبه الجسم لو لم يكن فيه او بمجموع الامرين اورد عليه لا يخفى ان المراد منه فرض خلو الجسم عن العوارض فخلوه عما يكون بالنسبة
الا ما يوهم كونه حيزا طبيعيا فلو قيس الجسم بالنظر فرض كلية لا يجوز ان في الى اذ حصل في حيز آخر لانه خلاف المفروض فيلزم ان يكون خارجا عنها

بسم الله الرحمن الرحيم

١٢٤

قال الشارح في الحاشية هي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر مناط هذه الحاشية يحتمل موضعين احدهما قوله اذ لا يبحث فيه الا عن المعقولات الثانية
والآخر قوله وهو المعقولات الثانية ليس الا لكن الاول تعلقها بالاول لان الثاني يعرف بالمقايسة الى الاول وينبغي ان يعلم ان موضوع المنطق
عند المتقدمين هو المعقولات الثانية واما عند المتأخرين فموضوعه انما هو المعلومات التصورية والتصديقية من حيث انها موصلة
الى المجهول التصوري والتصديقي والفرق بينهما بالعموم والخصوص اذ كل المعلومات التصورية والتصديقية من الحيثية المذكورة معقولات ثانية
وليس كل معقولات ثانية معلومات تصورية او تصديقية وهو ظاهر وكلام الشارح ههنا مبني على المذهب الاول وبما حررنا اندفع
ما توهم ان المعلومات التصورية والتصديقية بالحيثية المذكورة معقولات ثانية ايضا فالتوفيق بينهما محكم اعلم ان المعقولات على ثلثة اقسام
الاول ما يكون معلوما في الدرجة الاولى وذلك كثير كسائر المهيات الموجودة في الخارج والثاني ما لا يكون معقولا في الدرجة الاولى بل في الدرجة
الثانية لكن ما يطابقه يكون موجودا في الخارج وذلك كلوازم الماهيات والاضافات والثالث ما لا يكون معقولا في الدرجة الاولى ولا يكون
ما يطابقه ايضا موجودا في الخارج والمعقول الثاني انما هو القسم الاخير قال السيد الشريف في حاشية التجريد في تفسير المعقولات الثانية هي التي
المعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه ثم قال وبالجملة فالمعتبر في المعقول الثاني امران احدهما ان لا يكون معقولا في الدرجة الاولى
وثانيهما ان لا يكون في الخارج ما يطابقه فكل ما يعقل في الدرجة الاولى فهو معقول اول موجودا كان او معدوما مركبا كان او بسيطا وكذا ما لا يعقل
الا عارضا لمعقول آخر لكن يكون في الخارج ما يطابقه كلوازم المهيات والاضافات ثم ان قوله ولم يكن في الاعيان ما يطابقه يحتمل ان يكون قيدا
احترازيا عن لوازم المهية والاضافات وان يكون للتوضيح والتبيين اما الاول فان يحمل كلامه على ظاهره ولم يقيد قوله المعقول آخر بالحيثية
اذ من الظاهر ان قوله ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر يصدق على كل واحد من لوازم المهية والاضافات فيحتاج الى اخراجها الى قوله لم يكن في الاعيان
ما يطابقه فافهم واما الثاني فبان يتكلف باعتبار قيد الحيثية حتى يكون المراد وما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر من حيث هو معقول
فالقيد الثاني لا يحتاج لاخراج الاضافات التي عروضها بحسب الخارج وهو ظاهر ولا لاخراج الاضافات التي هي لوازم المهية اذ لكن
تعقلها عارضة لها بحسب الخارج فلا يصدق انها لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر من حيث هو معقول فيكون للتبيين والتوضيح لا للاحتراز واورد
بعض المحققين في هذا المقام بحثين الاول ان هذا انما يصح اذا كان معنى ما لا يعقل الا عارضا لمعقول لو انه لا يعارض له في الخارج واما اذا كان
معناه انه لا يمكن انفكاكه عنه في الذهن فلا يصح قطعا ولان المعنى الاول ولئن استفاد من التعريف على طريق المفهوم الا انه بعد منع تقويمه
كالتقريب موضعه يرد عليه ان اعتباره انما هو في المقامات الخطابية دون البرهانية والثاني ان اعتبار قيد الحيثية في التعريف يجعل الحصر
مستدركا فالاولى ان يقال توجيهه ان حاصل معناه ان يكون منشأ عروضه انتزاعه من وجود المعروض في العقل يعني ان المعقول الثاني
لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولا يكون عروضه لغير المعقول اي للموجود الخارجي ومعلوم ان لوازم الماهيات عارضة للوجود الخارجي

كما انها عارضة للمعقولات فتامل واعترض على جامعية هذا التعريف الفاضل الرازي بان الوجود والوحدة ونظائرهما من المعقولات
الثانية بزعمهم مع انه يمكن ان يتصور مفهوم الوجود وكذا نظائرها بدون تعقل مفهوم واضافته اليه كما تشهد به الفطرة السليمة
واقول في جوابه ان الوجود المطلق قد فسر بتفسيرين احدهما وهو رأي العلامة القوشجي ما لا يكون مقيدا بشيء آخر لا عينا ولا منها
والاخر كما هو رأي السيد الشريف ما لا يختص بماهية من الماهيات وان كانت مهية ما لازمة له فالوجود على التفسير الاول لا يكون
معقولا ثانيا لانه على هذا التفسير يمكن ان يلاحظه العقل مجردا عما عداه بالكلية فلا يكون معقولا ثانيا اذ لا بد في المعقول
الثاني ان لا يكون منفكا عن تعقل معروضه بالحصر الاستقرائي والوجود بنفسه لا معروض له على هذا التفسير ليس كذلك فيجب
ان لا يصدق التعريف عليه لعدم كونه من افراد المعرف واما على التفسير الثاني فيمتنع عدم صدق التعريف عليه
اذ الوجود على هذا التفسير غير منفك عن تعقل ماهية ما فيكون معقولا ثانيا قطعا فيصدق التعريف عليه ثم اعلم انه انما سمي
معقولات ثانية لانها في المرتبة الثانية من التعقل الا ترى انه لا يمكن ان يتعقل معنى الكلية مثلا الا بعد تحصيل مفهوم المعتبر
عروضها له ان قيل ان العوارض الذاتية لا يجوز ان ينفك عن تعقل معروضاتها والاشكال الجزئية لا تفيد لكونها مفيدة
للظن لا اليقين قلت في الجواب ان الحصر الاستقرائي كاف في وجه التسمية ولا حاجة في التسمية الى الجزم واليقين ايضا
على تقدير وجود عرض عارض ذهني منفك عن تعقل معروضه تقول ان هذا لا يقدح في وجه التسمية لعدم لزوم الاطراد
فيها فافهم واعترض ايضا بان بعض المعقولات المتعقلة في المرتبة الثالثة او الرابعة كالكلية والجزئية الى غير ذلك لان المتعقل
اولا هو المهية ثم الكلي او الجزئي ثم الكلية والجزئية تنتزع من الكلي والجزئي وهكذا الحال في النوع والجنس فلا يصح اطلاق المعقول الثاني
عليه والجواب ان مرادنا بالمعقول الثاني ما لا يكون متعقلا في المرتبة الاولى اي المراد بالثاني غير الاول اعم من ان يكون
ثانيا او ثالثا او رابعا قوله وقيل هي العوارض المختصة بالوجود الذهني كالكلية والجزئية محصله ان العوارض عندهم
ثلثة اقسام المختصة بالوجود الخارجي كالحرارة والبرودة للنار والماء والعوارض المخصوصة بالوجود الذهني كالكلية والجزئية
وغيرهما والعوارض التي للمهية من حيث هي هي كالزوجية للاربعة والفردية للثلثة وتساوي الزوايا الثلث للمثلث لقائمتين
والمعقول الثاني انما هو القسم الثاني من العوارض فمعنى هذا التعريف ان المعقول الثاني ما يعرض المهية بحسب الوجود الذهني
اي يكون للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضه قوله ويصدق التفسير الاول على الوجود والوجوب مثلا دون التفسير
الثاني صدق التفسير الاول على الوجود لاجل ما تقرر ان الوجود قائم بالمهية من حيث هي لا المهية الموجودة ولا المهية
المعدومة اذ لو قام بالمهية الموجودة لزم ان يكون المهية الموجودة موجودة قبل وجودها ويلزم اما الدور او التسلسل
ولو قام بالمهية المعدومة يلزم اجتماع النقيضين اذ المهية ح يكون موجودة ومعدومة معا فوجب ان يقوم بالمهية المعراة

عن الوجود والعدم مطلقا وهو المراد بالمهية من حيث هي هي فان قيل ان اريد بالمهية من حيث هي هي ما لا يكون الوجود والعدم نفسها او جزءا منها
فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما الا بالعرض ولا بالغير فهو قول بالواسطة
وقد ابطلها الحكماء مع ان التناقض بحاله اذ يلزم ان يكون المهية معروضة للوجود وغير معروضة له معا قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود
ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود
بالمهية اما ان يقارن عدمه فالتناقض او وجوده فالتوقف على النفس او التسلسل قلنا نختار انه يقارن لذلك الوجود
بعينه فقولكم يلزم ان يكون المهية موجودة قبل وجودها قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان المعروض هو المهية بشرط الوجود واما اذا كان
المعروض هو المهية في زمان الوجود فلا يلزم ان يكون المهية موجودة قبل وجودها ولا التناقض غاية ما في الباب انه يلزم تقدم
المهية على الوجود بالذات ضرورة ان المعروض متقدم على العارض ولا فساد فيه وانت خبير بانه لا بد ان يتشبث على هذا الجواب
بالمقدمة الاستلزامية لا بالفرعية وصاحب هذا الجواب لا يقول بالمقدمة الاستلزامية بل الفرعية ثم على التقدير ان يتشبث
بها يرد عليه انه يجوز ح عروض الوجود للمهية في الخارج مع ان القائل بهذه المقدمة قائل بابطال عروضه لها فيه الا ان يعتذر
ويقال ان القائل بهذه المقدمة قد اثبت بالبرهان ان الموصوف بكل صفة في اي ظرف كان يجب ان يكون له تحصل بدون هذه الصفة
حتى يتصور ثبوتها له فنقول من قبل هذا القائل ان الموصوف بالوجود في الخارج ليس كذلك وهو ظ ويرد على هذا الجواب انه يجوز عروض الوجود
للمهية في الذهن ايضا والحال ان هذا القائل قائل بعروضه لها في الذهن والجواب عن الايراد مذكور في الحواشي المتعلقة على حواشي بعض الاجلة
على شرح الجديد للتجريد ومن اراد الاطلاع عليها فليرجع اليها واذا عرفت هذا فنقول انه يصدق على الوجود ما لا يعقل الا عارضا لمعقول
آخر وهو المهية من حيث هي هي كما حررنا مرادنا بها سابقا ويصدق عليه ان ما يطابقه ليس موجودا في الخارج اما حال الوجود او حال العدم
فان كان الاول لزم الاول وان كان الثاني لزم الثاني كما مر مفصلا وايضا يصدق على الوجوب انه ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر وهو
النسبة التي هي معروضه وايضا يصدق عليه انه لم يكن في الخارج ما يطابقه وذلك لوجهين احدهما ان النسبة من الامور الاعتبارية وليس لها
تحقق في الخارج بل في الذهن والثاني انه على تقدير كون ما يطابقه في الخارج يلزم اما الدور او التسلسل لان ثبوت الوجوب لمعروضه في الخارج
فرع وجود المعروض في الخارج بناء على ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له في ظرف الثبوت ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
ووجود المعروض في الخارج بناء على ان ثبوت موقوف على الوجوب لان الشيء ما لم يجب لم يوجد فوجوده ان كان موقوفا على هذا الوجوب
بعينه يلزم الدور وان كان موقوفا على غير ذلك الوجوب ننقل الكلام الى معروض هذا الوجوب لمعروضه وهكذا فيلزم اما الدور
او التسلسل بخلاف ما اذا كان معروضه في الذهن فانه لا يلزم الدور او التسلسل اذ وجود الشيء في الذهن لا يتوقف على وجوب
سابق وهو ظاهر فتاملوا واما وجه عدم صدق التعريف الثاني عليهما باعتبار ان حاصل هذا التعريف ان المعقول الثاني هو العارض

الذي

الذي للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضه للمهية والوجود على القول بالعروض عارض للمهية المعراة عن الوجود والعدم
مطلقا كما مر غير مرة فلم يكن لخصوص الوجود الذهني مدخل في عروضه لها واما ان كان الوجوب كيفية لنسبة الوجود اليها
لم يكن لخصوص الوجود الذهني مدخل في عروضه ايضا هذا والتحقيق ان التعريفين معا وبان قال بعضهم لما راوا ان لوازم
المهيات لم يعقل الا عارضا لمعقول آخر مع انها عارضة بحسب الوجود الخارجي ايضا زادوا قيد عدم المطابقة للاحتراز
عنها فاختص بعوارض الوجود الذهني فكما يصدق التعريف الاول على الوجود والوجوب يصدق التعريف الثاني
ايضا لانه قد ثبت ان الوجود والوجوب من العوارض الذهنية واعتبار العقل المهية من حيث هي هي نحو وجود لها
في التعقل فيكون عروضها في العقل قطعا نعم عروضه لها ما يكون مفاده المهية الا ان الوجود عارض للوجود بهذا الوجود
بعينه فيكون معروضه المهية زمان الوجود لا المهية بشرط الوجود حتى يلزم وجود المهية قبل وجودها تدبر في هذا المقام

حاشیۀ فوائد

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله اعلم ان الحكمة علم باحوال اعيان الموجودات الخ افتتح الشرح بتعريف الحكمة لانه المفيد لتصور العلم برسمه وهو المقتضي لمعرفة
موضوعه ايضا فلعله لما نظر الى ان الجماهير المشاهير جرت عادتهم بانهم يذكرون قبل المقاصد رسم العلم وموضوعه اراد ان يسلك
سلوكهم فاتى بالتعريف المذكور اشعارا اليهما واما الغاية فكانه لم يتعرض لها مع انها ايضا مما يذكره الجماهير دفعا لما عسى ان
يتوهم من وجوب الذكر بهذه الثلثة كما جرت عليه عادتهم فلعله لم يشر اشارة حقيقية اليها كما ذكر سيد المحققين من انهم يذكرون
الامور الثلثة ولا يدعون الحصر فيها بل يمكن الزيادة عليها بذكر الامور المعينة للشارع كلها ويمكن التعليل عنها ايضا بعجز الاقتصار
على بعضها ولا يجزم في شيء من ذلك اشارة الى ان الغاية في الحكمة وهي التشرف بالكمالات في العاجلة والفوز بالسعادات القصوى
الاخروية في الآجلة انه مشهور كفت شهرته مؤنة ذكره على ان ما ذكرناه نكتة على ذكر التعريف فلا يجب اطراده كما صرح به المحققون
من الادباء وقد يقال في توجيه التعرض للتعريف انه يريد تقسيم الحكمة الى ما ذكر من الاقسام تنبيها على النكتة فيما فعله المصنف من ذكر
بعض الاقسام ولما كان التقسيم موقوفا على التعريف افتتح به تحصيلا لما هو المقصود وفيه نظر لان المقسم ان لم يكن معلوما بوجه
من الوجوه امتنع تعريفه ضرورة امتناع التوجه نحو المجهول المطلق وان كان معلوما في الجملة فالظاهر ان ذلك يكفي في التقسيم فلم يحتج
الى التعريف الكامل الا ان يدعى ان التقسيم على وجه البصيرة موقوف على التعريف وقد ادرج الشك في هذا التعريف فوائد الاول ان
الحكمة علم فلا يكون العمل جزءا منه ليظهر ان المركب من العلم والعمل لا يكون علما واما ما افاده الشريف العلامة في حاشيته على الشرح
القديم فهو مركب من العلم والعمل وفيه بحث لان مجرد التوقف على العمل لا يقتضي ان يكون العمل جزءا لم لا يجوز ان يكون شرطا
الثاني ان الموضوع في الحكمة هي الموجودات العينية فكانت الموجودات العينية موضوعة فيها قطعا وتبين ترتب على ذلك الثاني
الاول ان المراد من الاحوال هنا الاعراض الذاتية وهي التي تلحق الشيء لذاته او لما يساويه كما تقرر في موضعه الرابع
ان الموضوع في اقسام الحكمة لم يكن واحدا بل امورا متعددة يشملها الموجود المطلق من انواعها ومن هنا ينكشف ان
ما ذكره العلامة التفتازاني في شرح المقاصد ان الموضوع في الحكمة الالهية هو الموجود المطلق محل كلام وفيه بحث لكونه
اتش من الحكمة الالهية علم باحوال ما لا يفتقر في الوجود الخارجي والتعقل الى المادة تلويح الى ان الموضوع فيها نوع من
الوجود المطلق خاص منه كما لا يخفى على ذي تامل الثالث ان النحو والصرف وغيرهما مما يتوقف على الاصطلاحات الدائرة
فيما بينهم لا يكون من الحكمة اذ ليس البحث فيها من موضوعاتها على ما هي عليه في نفس الامر بل على ما وضع عليه الاصطلاح ويترتب
على ذلك ان التعريف المذكور لا ينتقض بالعلوم العربية كما قيل بل نقول ان المراد من الاحوال هنا الامور الثابتة
للاعيان في حد ذاتها بحيث لا تتبدل بتبدل الاصطلاحات ولا تتغير بتغير الملل ايضا ولهذا خرج علم الفقه ايضا الرابع
ان العلم بحقايق الاعيان هل لا يكون داخلا في الحكمة فانها الباحثة عن الاحوال فقط ولو كان العلم بالحقايق داخلة

في الحكمة كان الحكمة علما بحقايق الاعيان وباحوالها معا فلما اقتصر على الاحوال فقد اشير الى ان العلم بنفس الاعيان لا يكون
منها وهذه الفائدة منقولة من الشارح في حاشيته للشرح الجديد الخامس ان الموجودات منها ما يحيط به القدرة البشرية ومنها
ما لم يحط والذي يبحث في الحكمة عن احوالها ما يكون من الاول لا من الثاني حتى ان الآلة تبلغ في ضرورة الشخص حكيما ولا يغير بل
بان شاء السادس ان الامور العامة لا يكون موضوعا فيها فانها من الامور الاعتبارية كما سيجيء التحقيق في ذلك السابع
ان المنطق لا يكون حكمة فانه الباحث اما عن المعقولات الثانية او عن المعلومات التصورية والتصديقية واياما كان فليس
البحث فيه عن الموجودات العينية فلا يكون مندرجا فيها وقد اشار الشارح الى هذه الفائدة فيما ياتيك ثم ههنا ابحاث الاول ان
هذا التعريف لا يكون مانعا لدخول علم الكلام فيه ويمكن الجواب بان الحكمة باحثة عن احوال الاعيان على وجه لا يكون مقيدا بموافقة
قانون الكلام والثاني ان البحث في علم الكلام لا يكون كذلك وقد اجيب عنه ايضا بان العلمين واحد غاية الامر ان بعض المسائل
من هذا ينافي بعضا من ذلك وذلك لا يوجب كونهما علمين كما ان بعض الاحكام الفقهية المستندة الى بعض المجتهدين ينافي
الاحكام المستندة الى غيره مع ان الكل علم واحد وههنا تامل لانهم اجمعوا على ان الكلام اعلى العلوم الدينية فلو جوزنا ان
الكلام والحكمة علم واحد لا يمكن القول بان الحكمة اعلى العلوم الدينية مع انهم يجعلون المباحث المتعلقة بالامور العامة او
الخاصة بل المباحث المنطقية جزءا من الكلام على القول باحتياج الكلام الى المباحث الحكمية فكيف يجوزونه بالاتحاد وههنا
البحث الثاني ان علم الحساب شامل للاجماع انه مندرج في الحكمة معدود من الرياضية منها بالاتفاق بل ربما يدعى ان علم الهيئة
غير مندرج في التعريف المذكور فانها الباحثة عن الدوائر الموهومة فلا يكون البحث فيها عن الموجودات العينية واجيب بان
العدد موجود عيني على ما عند الحكماء فكان علم الحساب مندرجا في التعريف على رايهم وبان البحث عن الدوائر في الهيئة انما
يكون من حيث انها من المبادي لا من حيث انها من المسائل فلا يكون الدوائر موضوعة فيها فاندفع النقض بها ايضا لكن يبقى
ان العلامة التفتازاني صرح في شرح المقاصد بان الفلاسفة لا يجعلون موجود العدد خارجيا حيث قال في اوائل الفصل الثاني في
في الكم قد اشتهر خلاف المتكلمين في وجود الكم على الاطلاق اما العدد فظاهر في باب الوحدة والكثرة وكانه مبني على
نفي الوجود الذهني والا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية ثم كلامه مخالف لما قلنا
ان العدد موجود عيني عند الحكماء اختل ما ذكره في شرح المقاصد وان قلت انه لم يكن موجودا عينيا اختل التعريف بما ذكره
الثالث ان الاحوال ان اريد بها الجميع فذلك مما لا يمكن العلم به
اريد بها البعض المطلق فذلك يقتضي ان يكون العلم بواحد من الاحوال حكمة وان اريد بها البعض المعين فذلك ليس
منضبطا والقول بان المراد جميع الاحوال التي احاطت القدرة الانسانية بها ليس يسمن ولا يغني عن جوع فان القدرة

حقايق

الى انه متفاوتة في الاشخاص فلا ينضبط جميع الاحوال المقدرة الكلهم الا ان تعتبر بالنسبة الى كل واحد من الاشخاص لكنه يستلزم
اختلاف الحكمة بالنسبة الى اختلاف الاشخاص بحسب العقدة البحث الرابع ان المسائل المذكورة في حكمة الاشراق على ما كان ينافيها
لما ذكره المشاؤن فلا يكون كلاهما مطابقين لما في نفس الامر فيلزم ان لا يكون احدهما مندرجا في التعريف لظهور ان
الاحوال المنافية لا يكون مطابقا لما في نفس الامر ويمكن الجواب باعتبار انها كذلك في زعم القائل البحث الخامس ان العلم
بين المسائل والتصديقات المتعلقة بها والملكة الحاصلة من تكرر التصديقات فلا يناسب استعماله في مقام التوصيف وجب
بعد تسليم الاشتراك بان القرينة قائمة على ان المراد هو التصديقات فان المسائل لا تتعلق بالاحوال وكذا الملكات فيتعين
ان المراد هو التصديقات المتعلقة بالاحوال فان قلت ان التصديقات ربما تتعلق بالاحوال الجزئية المتعلقة بالابدان فيلزم ان
يكون داخلا في الحكمة قلت ان المراد من الاحوال معنى الاحوال التي اسبابها استكمال النفس في النشأة الاخروية فخرجت
الجزئيات فانها متبدلة متغيرة فلا دخل لها في الاستكمال والمراد منها الاعراض الذاتية الثابتة للانواع الموجودات فلا يخرج
الجزئيات داخلة فانها لم تكن اعراضا ذاتية للانواع الكلية كما تقرر في موضوعه قوله وتلك الاعيان اما الافعال والاعمال
هذا ناظر الى ان الموضوع في الحكمة العملية هو الافعال والاعمال مع انهم صرحوا بان الموضوع فيها الاخلاق والملكات والنفس
الناطقة من حيث الاتصاف بها قوله فالعلم باحوال الاول من حيث تؤدي الى اصلاح المعاش والمعاد يفهم من هذه العبارة ان العلم
باحوال الاول ان اخذت من حيث انها تؤدي الى اصلاح المعاش والمعاد فهو الحكمة العملية وان اخذت لا من هذه
الحيثية فالعلم بها لا يكون حكمة عملية ثم انه لا يعد باحوال الثاني فيشير كما يشهد به ان ناظر واطلق القول بان العلم باحوال
الثاني هو الحكمة النظرية فالمفهوم من هنا ان العلم باحوال الثاني فهو الحكمة النظرية واتى فالمستفاد من تقييد الحكمة
بالحيثية الموجبة لصلاح المعاش والمعاد ان المباحث المذكورة في اقسام الحكمة العملية مشتملة على الحيثية المذكورة مع
ان ذلك غير لازم ثم العبارة صريحة في ان الحكمة كما تطلق على معنى العام الشامل للحكمة النظرية والعملية كذلك تطلق على
كل منها ايضا ولا يخفى ان التوصيف المذكور فيما سبق يقتضي ان لا يكون شيء من قسمي الحكمة حكمة فانه لا يصدق على كل واحد
منها انه العلم بجميع احوال الاعيان وبالجملة فالعبارة تدل على ثلثة امور يحتاج الى مزيد تامل الاول ان العلم باحوال الاول
لا يكون من الحكمة العملية على الاطلاق الثاني ان العلم باحوال الثاني على اي وجه كان هو الحكمة النظرية الثالث ان
لفظ الحكمة كما تنبا وجميع القسمين كذلك تنبا ولكل منهما قوله اما العملية فلانها اما علم يتعلق بما يختص بانفراده
ليتحلى بالفضائل ويتخلى عن الرذائل صرح اولا بان الحكمة العملية علم باحوال الافعال والاعمال ثم افاد هيهنا انها
علم باحوال الشخص المنفرد او باحوال الجماعة العامة او الخاصة ولا يخفى ان التصريح الاول يقتضي ان يكون الموضوع
في الحكمة العملية هو الاعمال والافعال وانما افاد هيهنا ما يقتضي ان يكون الموضوع هو الشخص الواحد او الاشخاص

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون والفضل

صدّر الشيخ انفاس شرحه بالتسمية تبركا بالفاظها الشريفة ومعانيها اللطيفة واقتداء بالتصنيفة المروي عن صدر النبوة وهو كل امر
ذي بال لم يبدا فيه بسم الله فهو ابتر اي قليل البركة واقتداء باسلوب كتاب الله المجيد المنزل على صدر الرسالة وعملا بما شاع بل وقع عليه
الاجماع من ذوي القدر الجليل من تصدير الكتب بالاية الكريمة وترغيبا بكلامه المعجزة للبرية فان قلت الامتثال حاصل بالذكر
اللساني بل بملاحظة القلب فالحاجة الى النقش الكتابي قلت كما ان للموجود العيني وجودات اربعة وجود في العين ووجود
في الذهن ووجود في العبارة ووجود في الكتابة ناسب ان يصدر كل نوع من الوجود بوجود الحق في ذلك النوع فاولا
الى ان الموجودات العينية هو وجود الحق واول المعارف الحقة معرفة الحق واولى الاذكار في النفوس ذكر اسمه وفق ذلك وحكم
وجود الشيء في اللفظ وجود مجازي بمعنى وجود لفظ الدال عليه وكذا وجوده في الكتابة بمعنى وجود دال الدال عليه وان وجود
الشيء في العين وجود حقيقي بالاتفاق وكذا وجوده في الذهن لكن بعد تنبه وههنا كلام لابد منه لتشحيذ الاذهان وهو ان الوجود
كما قرره الامام الغزالي يدور على خمسة اصناف ذاتي وحسي وخيالي وشبهي وعقلي فلنشرح هذه الاصناف ولنذكر امثلتها والتاويلات
اما الوجود الذاتي فهو الوجود الحقيقي الثابت الخارج عن الحس والعقل ولكن ياخذ العقل والحس عنه صورة فيسمى اخذه ادراكا وهو
كوجود السماء والارض والحيوان والنبات وهو ظاهر بل هو المعروف الذي لا يعرف الاكثرون للوجود معنى سواه وعلى هذه لا يكون
وجود الاشياء في العقل عند القائل به وكذا الحس حقيقيا وان اطلق عليه فبالتجوز بما يكون وصفا لذات الموجود لا الدال
كوجود الشيء في اللفظ والخط واما الوجود الحسي وهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين فيكون موجودا
في الحس ويختص به الحاس ولا يشاركه غيره وذلك كما يشاهد النائم بل كما يشاهده المريض المستيقظ اذ قد يتمثل له صورة لا وجود لها
خارج حسه حتى يشاهدها كما يشاهد سائر الموجودات الخارجة عن حسه وكما ان الرسول صلى الله عليه وسلم رأى جبرئيل كثيرا وكلما رآه على صورة
الاعرابي وكان ما يراه في صورة مختلفة يتمثل بها وكما يرى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد قال من رآني في المنام فقد رآني فان الشيطان لا يتمثل بي ولا يكفر
رؤيته بانتقال شخصه من روضة المدينة الى موضع النائم بل على سبيل وجود صورته في حس النائم فتعرف انك ان كنت لا تصدق
فقد صدقناه فانك تجد قبس من النار كانه نقطة ثم تحركها بسرعة حركة مستقيمة فتراه خطا وتحركها حركة مستديرة فتراه دائرة
النار والخط الدائرة في حسك فانهما موجودان في حسك لا في الخارج لان الموجود في الخارج هو نقطة في كل حال اما تصير خطا
في اوقات متعاقبة فلا يكون الخط موجودا في حالة واحدة وهو ثابت في مشاهدتك في حالة واحدة واما الوجود الخيالي فهو صورة
هذه الموجودات اذا غاب عن حسك فانك تقدر على ان تخترع صورة فيل او فرس وان كنت مغمض عينيك حتى كانك تشاهده وهو موجود
بكماله صورته بما عندك لا في الخارج واما الوجود العقلي فهو ان يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى فيتلقى العقل مجرد معناه دون ان يثبت
صورته في خيال او حس او خارج كاليد مثلا فان له صورة محسوسة متخيلة وله معنى هو حقيقته وهو القدرة البطش وهو اليد العقلي

والتقم صورة ولكن حقيقة ما ينقش في العلوم وهذا ما تبلغه من غير ان يكون مقرونا بصورة خشب او قصب وغير ذلك من
الصور الخيالية والحسية واما الوجود المشبه فهو ان لا يكون نفس الشيء موجودا لا بصورته ولا بحقيقته لا في الخارج ولا في الحس
ولا في الخيال ولا في العقل ولكن يكون الوجود شيئا آخر شبيهة في خاصيتين من خواصه وصفة من صفاته مثاله كالغضب والشوق والفرح
وغير ذلك مما ورد في حق الله تعالى فان الغضب مثلا حقيقته غليان دم القلب لارادة التشفي وهذا لا ينفك عن نقصان والم فمن قام عنده
البرهان على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى ثبوتا ذاتيا وحسيا وخياليا نزله على ثبوت صفة اخرى يصدر منها ما يصدر من
الغضب كارادة الانتقام والارادة لا تناسب الغضب في حقيقة ذاته لكن في صفة من الصفات تقارنهما واثر من الاثار
يصدر عنهما وهو الايلام اقتصرت على هذا القدر من المقام مخافة الاطناب المفضي الى الملال واعتمادا على كتب التفاسير المحررة
على وجه الكمال **قوله** الهداية امر من لديه للهداية معنيان مشهوران احدهما الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وثانيهما الدلالة الموصلة
الى البغية وهذان المعنيان فيهما ما يتعلق بهما من الاعتراضات مع اجوبتها وترجيح الاول على الثاني مشهور مسطور في الكتب فلا حاجة
الى التطويل بتقريرهما وكلا من المعنيين جائز الارادة وهو في اعتراف بانه ما اقدم عليه من شرح الكتاب بتوفيق الله تعالى وجل يجوز ان يكون
هذا الكلام من قبيل الايهام الخ وهو ان تذكر لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد به المعنى البعيد ولم يقترن بشيء مما يلائم المعنى
القريب ليبقى داعي قرينة خفية كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى اراد باستوى معناه البعيد وهو استولى ولم يقترن بشيء مما يلائم المعنى
القريب وهو الاستقرار مكانا ونحوه ويكون المراد بالهداية الكتاب المخصوص المنسوب الى الشيخ اثير الدين الابهري ويكون تقرير الكلام هكذا
تصنيف الهداية او شرح الهداية امر من لدنه خلقا كما هو رأي الاشاعرة من المتكلمين وتحقيق الفعل الاختياري او اقتدارا وتمكينا كما هو
رأي المعتزلة ويكون هذا بناء على عادة الناس من انهم ينسبون كل ما يجيئون منه ببداعة الى الله لانه المبدع للبدائع وفيه اشارة الى
دقة الكتاب مع الايماء الى الفضل نعم بكل ولكون هذا الحديث منه بانعام الله عليه امتثالا بقوله عز وجل واما بنعمة ربك فحدث لانه
يستقبح **قوله** وكل شيء يعود اليه يحتمل ان يكون العود بمعناه الظاهر والرجوع الى ما كان عليه قبل وان يكون بمعنى الصيرورة ففي
الاول يكون الشيء بمعنى الموجود في الخارج كما هو رأي الاشاعرة ويكون المعنى وكل موجود وقد كان في حضرة الفيض يرجع اليه اي الى قدرته
من العدم الى الظهور تصديقا لقوله كل شيء هالك الا وجهه وعلى المعنى الثاني يكون الشيء بالمعنى اللغوي ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه
وهذا المعنى هو المختار عند الحكماء والمعتزلة ويكون المعنى وكل ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه سواء كان معدوما او موجودا
يصير اليه لا الى ما قدر من الوجود والعدم والحيوة والممات والعز والذل وغير ذلك مما يجيء من المقادير المسوقة الى المواقيت
والازمان تصديقا لقوله تعالى كل يوم هو في شأن وقيل في شأنه جل ذكره انه يخرج كل يوم ثلاثة عساكر عسكرا من اصلاب الاباء الى
ارحام الامهات وعسكرا من الارحام الى الدنيا وعسكرا من الدنيا الى القبور ثم يرحلون جميعا الى الله يوم الحشر والنشور وفي هذا
القول تشبيه الله عز وجل بمبدأ الدائرة ومنتهاها وتشبيه الكائنات بخطها ووجه الشبه فيها ظاهر وذكر الرجوع والعود ترشيح

بما اراد فيما شرح بهذا الكلام على طريقة اهل الصفا والعرفان وانا لانخلو من تشحيذ الاذهان لكن تركناه مخافة ان يلومنا
بعض ابناء الزمان لانا لسنا من الفرسان في هذا الميدان **قوله** والحمد له تقديم الظرف فيه لوجوه منها زيادة الاختصاص المستفاد
من لام التعريف والجارة ومنها التعظيم والتشريف ومنها التشويق الى المسند اليه لانه اهم خصوصا في هذا المقام ورعاية صنعة الاستتباع
ومنها كون الحمد كالنسبة بين الحامد والمحمود فاخر عنهما وهكذا ان المحمود مقدم على الحمد بالطبع فقدم عليه في الوضع وما يقال
من ان المقام لكونه مقام الحمد تقتضي تقديمه مدفوع بان الحمد هنا مجموع قوله الحمد له لا مجرد لفظ الحمد فالمقام يقتضي تقديمه على الله
واللام في الحمد للاستغراق الجنس عند صاحب المفتاح وعند كثير من الناس وقرره صاحب الكشاف في سبب الوهم وجعله
لتعريف الجنس اعلم ان ما ذهب اليه العلامة من كون اللام في الحمد لتعريف الجنس دون الاستغراق ليس كما توهم كثير من الكتاب
بناء على ان افعال العباد عنده ليست مخلوقة لله تعالى فلا يكون جميع المحامد راجعة اليه تعالى لان ذلك انما يستقيم لو لم يستقيم
الاستغراق على مذهبه وانه ليس كذلك والاستغراق الاختصاص على تقدير تعريف الجنس ايضا وانه صرح به حيث قال في الكشاف في
الحمد ايضا دالة على الاختصاص لحمد بانه لذاته وانه به حقيق وايضا ما ذكره المتوهم سببا لعدول صاحب الكشاف عما ذهب اليه السكاكي
لا يصلح سببا لانه كما على مذهب الاعتزال والحاصل ان الاختصاص على كل من التقديرين يستقيم على كل من المذهبين في التقرير
هكذا ان حقيقة الحمد او كل فرد من افراده خلق واقتدارا وتمكينا لله وما ذهب اليه العلامة مبني على ان الحمد مصدر من المصادر النائبة
مسد الافعال واصل النصب والعدول عنه الى الرفع للدلالة على الدوام والثبات والفعل انما يدل على الحقيقة دون الاستغراق
فكذا ما ينوب عنه وفيه نظر لان النائب مناب الفعل انما هو المصدر النكرة مثل سلام عليك لا المعرف وصرح العلامة بان جعل
عليك الحمد ويقصد به الاستغراق فالاولى ان كونه للجنس مبني على انه علم المتبادر الى الفهم الشائع في الاستعمال لا سيما في المقام
وعند خفاء قرائن الاستغراق او على ان اللام لا يفيد سوى التعريف والاسم لا يدل الا على مسماه فاذن لا يكون ثمة استغراق
وهذا الوجه الاخير ذكره صاحب اللباب في المراد العالية واتخذه مذهبا حيث قال وهو المذهب عندي وعليه القول واختيار
الغيبة على الخطاب في اوله الحمد له لانه الطريق المشهور ولانها احسن وافخم دون الخطاب ولان في استعمال ضمير الخطاب في حقه
تعالى نوع تجوز بناء على ما ذهب اليه البعض فتغيبا في اطلاق ضمير الغائب بناء على ما حققه بعض المحققين من ان ضمير الغائب موضوع
للجزئيات المندرجة تحت مفهوم الغائب المفرد المذكر تقدم ذكره اه سواء كانت جزئيات حقيقية او اضافية والحمد بكلا معنييه مشهور
مستغن عن البيان لكن ما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان الانسب حمل الحمد على جميع معانيه لانه الانسب في هذا المقام وان
كان بعيدا من حيث العبارة وهذا الاجمل بطريق الى ما يطلق عليه لفظ الحمد **قوله** على ما انعم علينا اه ما مصدرية لا موصولة اي

ويخطر بالبال ان يقال ان مقام الحمد [illegible] لكن يخفى ان مقام الحمد
يقتضي [illegible] بالنسبة الى [illegible]
[illegible]
في ذلكم

لفظا فلا احتياج الموصول الى تقدير العائد اى انعم به او انعمه وعلى التقديرين يلزم تقدير الناصب لسوابق او على ابدالها من الضمير جعلها خبر مبتدا محذوف الكل تعسف لا يخفى واما معنى فلان الحمد على الانعام الذى هو من اوصاف المنعم اكمل من الحمد على نفس النعمة
قوله والحمد آه هذا من قبيل عطف الخاص على العام رعاية لبراعة الاستهلال وتنبيها على عظم نعمة الالهام من بين حقائق الحكم وتقديم الظرف على المفعول الصريح لرعاية السجع فان قلت ان براعة الاستهلال لا يكون معلومة من العطف بل من ذكر حقائق الحكم قلت ان العطف مستلزم للذكر والذكر مستلزم لبراعة الاستهلال فيكون العطف مستلزما لبراعة الاستهلال وفيه تامل قال الفاضل المحشى نقر والمراد بالسوابق اما اصول النعم او التى وصلها الينا فى الازمنة الماضية او نعم الدنيا وباللواحق مقابل واحد من هذه الثلثة وفيه ان ارادة مقابل الاول من اللواحق مسلم واما ارادة مقابل كل من الاخيرين فلا لان الانعام بما حصل لنا وما يتبع قبل الانعام يكون مدحا لا حمدا الا ان يراد بالحمد له استحقاقية الحمد او يقال المراد من هذا الكلام ان الحمد ثابت له فى كل زمان من الازمنة لانه منعم بنعم جليلة قبل الآن او لانه ثابت له الآن على النعم المستقبلة حتى يرد ما ذكرنا قوله والصلوة آه لما حمد الله على النعم وكان اصلها الايمان وكان ذلك فى الاكثر بتوسط النبى عليه السلام جعل الدعاء عليه عقيب الثناء على الله تعالى او يتوسل بالنبى وآله عليه وعليهم السلام الى يوم القيام الى الفوز بالمآرب الدينية والدنياوية ومنها ارتباط السيد والمريد وذلك لان الحمد والشكر وان كانا الموخر فى ذكر الان تاثيرها يتوقف على الصلوة على النبى وآله واليه ذهب اصحاب الحديث رضى الله عنهم حيث قالوا لا تاثير للدعاء والثناء الا بعد الصلوة على سيد الانبياء وآله خير الورى لانه فعلى هذا يجب تقديم الصلوة على الحمد لتقديم الوسيلة على المتوسل اليه لان نقول التقديم للتعظيم والتشريف قال الفاضل المحشى عطف على الحمد او على له الحمد فيه انه حكم بالتسوية بينهما كانه شبه بكلمة او التخيير وليس كذلك لانه على تقدير الثانى يلزم عدم ارتباط هذه الجملة بما ارتبط به الجملة الاولى لخلوها عن الضمير الا ان يعتبر العطف ح من قبيل عطف القصة على القصة حتى لا يجب الارتباط قوله خصوصا اى خصت خصوصا الصلوة من بين صلوتهم بمزيد الفضيلة على نبينا محمد محمود ... وفى هذا الوصف تشبيه النبى عم بفلك الافلاك ووجه الشبه انه كما احاط بها فى الافلاك وما فيها من الكائنات كذلك النبى عم احاط بسلسلة الانبياء وما فيها من الفضائل والصفات كما قال الماوح فى حقه كل نبى والامام فضيلة وجلتها مجموعة لمحمد وهذا التشبيه يتضمن تشبيهها آخر فى العلم والانتفاع قوله وخاتم فص الرسالة وتوكيل الاضافة اى اضافة الخاتم الى الفص لكان فيه زيادة مبالغة فى مدح النبى عم لان زينة الخاتم بالفص لا بالعكس ولان الفص قد يكون اكثر قيمة من الخاتم الا انه لا حظ شيئا آخر وهو انه كما ان الفص يستقر فى الخاتم ويقصد لاجل زينته ويحيط به من بعض الجوانب كذلك الرسالة استقرت فى النبى عم وقصدت لاجله واحاط بكلا طرفيها اعنى الوجود العلمى والوجود

والوجود العينى اما الوجود العينى فظاهر واما الوجود العلمى فللاحاديث الواردة فيه منها كنت نبيا وآدم بين الماء والطين وكنت نبيا ولا ماء ولا طين ويمكن حمل عبارة الشرح على صورة العكس بان يكون هذا اشارة منه الى احد اسماء الكرام لانه خاتم الانبياء وخاتم جميع الفضائل والكمالات واسقط المضاف اليه فى فص الرسالة منه ويجوز كسر التاء وهو فاعل الختم وتجوز فتح التاء وهو آلة الختم واضافة الخاتم الى الفص ح يكون بيانية اى خاتم هو الفص ويكون هذا من قبيل التشبيه البليغ على القول المجاز اى حذف اداة التشبيه والوجه وقيل المشبه به فى حكم الخبر عن المشبه ويكون اضافة الفص الى الرسالة لامية ويكون هذا من قبيل الاستعارة بالكناية ووجه انه يضمر التشبيه فى النفس فلا يصرح بشىء من اركانه سوى المشبه واثبات وجود لازم المشبه به فانما هو التشبيه المصطلح وقد تحقق فى موضعه انه غير الاستعارة بالكناية ويدل عليه اى على ذلك التشبيه المضمر فى النفس بان يثبت للمشبه امر مخصوص بالمشبه به وهنا كذلك تامل حتى تنحل قوله وعلى آله قد يقال فى امثال هذا المقام ان اعادة كلمة على رد على الشيعة حيث حكموا بمنع الفصل بين النبى عم واله بكلمة على الشراح ونقلوا فى ذلك الشرح انه قال هذا الرد انما يتحقق اذا قرى وعلى اله بكلمة الجر واما اذا قرى وعلى اله بالتشديد على انه اسم فلا بل يكون معنويا بمذهبهم ولعل الشارح الفاضل تفطن بما فى هذا الرد ايده بوصف اله بالواصلين تامل ومعنى هذا الوصف الواصلين الى المنبع بجريه النبى عم المجيبى عليه افضل الثناء او الواصلين الى الفوز بالمآرب الدينية والدنياوية ببركة النبى خير البرية عليه اكمل الصلوة او الواصلين الى الكل من اتباعهم من علم اليقين وحق اليقين وعين اليقين بحجة النبى الذى انزل عليه طه ويس او الواصلين الحق الى الحق ويكون هذا اشارة الى مقام الجمع بعد التفرق عند اهل العرفان والتحقيق قوله وبعد آه لما لاحظ نوع ارتباط هذا الكلام لما قبله وهو ان كلا منهما وسيلة الى الابتداء بالمقصود على الوجه الممدوح اسقط كلمة اما المؤدية بالانفصال المشهورة فى امثال هذا المقام قوله اصلح حالهما ونور بالهما عدل عن صيغة الطلب الى صيغة الاخبار احترازا عن الالحاح على الطلب على مالك الملك وتفاؤلا بالوقوع بحيث اخبر عنه وحذف الظرف مع الفعلين تكثيرا للفوائد مع الاختصار قوله اذ بما يعين النسخ لراه الا انه علم للشىء فى الحضور كالعين الاعيان بالاهتداء الى اقسام الحكمة هذا على تقدير لو اد الضمير وفى بعض النسخ اذ بما بتثنية الضمير ووجهه ظاهر قوله ومن يوت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا اقتباس لطيف والحكمة الاصابة والاحكام فى الامور ويمكن ان يكون اشارة الى العقو الغين لا الى الحكمة مع علم الكثير المعلى ما فسر فى الكشاف ولفظ يوتى تنبيه على انه من عند ربه لا من عنده

صلين

عديا م

الغين

نعم وترك الفاعل لان هذا الفعل لا يصلح الا له تعالى قوله فشمرت عن ساق الجد الخ انه جواب لما ولا يبعد قول الفا
ل محقق الشيخ الرضي الاسترابادي من جواز دخولها في جواب لما وان كان قد اشتهر بين العوام عدم جواز دخولها
فيه وايضا قد نص السيد السند على جواز دخولها في جواب لما على سبيل القلة في شرح المواقف ويحتمل ان يكون الجواب
محذوفا وهو اردت الخوض فيها وقوله فشمرت عطف عليه وفي هذا الكلام وجوه من المجاز لا يخفى تقريرها قوله
ابد الله جلال الخ دعا في صورة الخبر تعالى ولا بالخبر والمعنى ابقى الله عظمتهم وقدرتهم واحتشامهم وقبول اقوالهم
بين الانام الى يوم القيام كناية عن طول حياتهم ويحتمل ان يكون المعنى ابد الله قدرهم وسطوتهم على المسائل
المشكلة الصعبة تذليلها وازالة صعوبتها وتسهيلها لكل من نظر فيها وفي هذا الكلام لطيفة اذ يمكن
ان يراد بجلالهم استاذ المحقق الدواني المشهور بهذا اللقب على طريق الايهام قوله بعد يحتمل ان يكون من القدا ومن
الاعداد قوله اعلم ان الحكمة فان قلت ما الشراد بعد الفراغ من الديباجة الاشتغال بالحل والكشف في
وجه اشتغال الشارح الفاضل بما اشتغل به من التوزيع والتقسيم الى الاقسام قبل الخوض الى المرام قلت في الاشتغال
بكل من التوزيع والتقسيم فوائد جمة منها تشحيذ الاذهان الى الافهام ومنها تحصيل مقدمات الشروع اذ بها
تصور ماهية العلم المستفاد من هذا التوزيع كسبا وثانيها التصديق بغايتها غاية هذا العلم هو الموقوف
وان طلاع على احوال الاعيان وثالثها التصديق بموضوعية موضوع هذا العلم وهو الاعيان في عند
الاعيان وهما في الاخيرتان فانما يستفادان من التوزيع المستنبط الاكسابي حتى يلزم مركب التصديقي
من التصور ناتج ما يتوهم من خلو هذا التوزيع عن الاشعار بالغاية كما لا يخفى من له ادنى فطانة قوله
واما النظرية فلا نهاية لتعذيره واما الحكمة النظرية فمنقسمة الى ثلثة اقسام لا نهاية ولما انقسام الحكمة النظرية
الى ثلثة اقسام فما صدق لا نهاية له قوله لا يفتقر في الوجود الخارجي والتعقل الى المادة ليس المراد بعدم الافتقار
الى المادة في الوجود الخارجي ان يوجد في الخارج بدونها حتى لا ينتقض بالصورة الجسمية والنوعية
مع انهما من الاعيان المجردة عنها في الالهي بل المراد انه لا يتوقف وجوده في الخارج على المادة وان
كان مقارنا لها ما دام كالصورتين المذكورتين فان قلت هذا مخالف لما صرح به الشيخ في الشفاء من
ان موضوع الحكمة هو الموجود مطلقا اي الموجود الخارجي مطلقا سواء كان جوهرا او عرضا ماديا
او غير مادي قلت انا فسرنا الموجود المطلق في عبارة الشارح بما صرح الشيخ ايضا فيها واول منطق الشفاء
بان الحكمة يبحث فيها عن احوال الموجودات الخارجية فيجب ان يحمل ما ذكرنا من ان موضوع الالهي هو الموجود

المطلق

المطلق على التقسيم الذي ذكرنا لا يبحث ليشمل الوجود الذهني بل يجب ان يشمل الواجب والجوهر والعرض فقط نعم
المخالفة مبنية على المخالفة بينهم في موضوع الالهي فمنهم من ذهب الى انه هو الموجود الخارجي الغير المادي سواء قارنا
المادة اولا ومنهم من ذهب الى انه هو الموجود الخارجي مطلقا ماديا كان او غير مادي وما في الكتاب موافق للاول ويمكن التطبيق
على الثاني بان يراد بعدم الافتقار في الوجود عدم الافتقار بالنظر الى الاحوال الثابتة سواء كانت الاعيان مادية
او غير مادية قوله واختلفوا في ان المنطق الخ يحتمل ان يكون تحقيقا للمقام حتى تبين سبب جعل المص القسم الاول من كتابه
في المنطق لان المص ان كان من الذاهبين الى الخروج فسبب ذكره كونه آلة لتحصيل القسمين الاخيرين وان كان من الذاهبين
الى الدخول فسبب ذكره ما هو مع كونه من الحكمة ويحتمل ان يكون جوابا لسوال المقدر لان الشارح حين استوفى الاقسام
ولم يتعرض للمنطق مع ان المص ذكره في الكتاب المؤلف في الحكمة من اين مسائله استفسر فما حال المنطق اهو من الحكمة
ام لا فاجاب بقوله فاختلفوا الخ قوله ومن فسر الحكمة الخ اشارة الى ثمرة الخلاف بين الفريقين فكان قائلا قال
هل لهذا الاختلاف ثمرة فقال فمن فسر فعلى هذا كان الحق الاداء ان يقول فمن جعل المنطق من الحكمة فسرها
بخروج النفس الخ حتى يكون في التفسير ثمرة الاختلاف في كون المنطق من الحكمة ام لا ويمكن ان يقول مراده الشارح
فمن فسرها بخروج النفس هو جعل المنطق منها وايضا يرد عليه انه يمنع الملازمة مستندا بجواز ان يكون
مراد صاحب التفسير بالكمال المأخوذ فيه الكمال المعتد به لانه المتبادر فيجب حمل اجزاء التوزيع على معانيها المتبادر
والكمال المعتد به انما يحصل من معرفة احوال الموجودات الخارجية فح يخرج المنطق من الحكمة فيبطل ايضا ويمكن ان يقال هذه
الملازمة مبنية على التصريح بالدخول عن صاحب هذا التفسير او يقال اراد الشارح بالجعل منه الجعل منه بحسب الظاهر اذ بسبب
هذا التفسير ما يخرج المنطق ظاهرا او يقال كون الكمال المعتد به متبادرا منه ممنوع وعلى التقدير التسليم كونه مفيدا حتى يجب حمله
عليه ممنوع اولا ودلالة العام على الخاص ما جرى الدلالات الثلث واعلم ان المنطق على التعاريف المشهورة خارج
عن الحكمة الا البحث عن المعقولات الثانية على طريقة القدماء وبعضهم جعله من الحكمة من الالهي تارة وقسما براسه
اخرى قال في المحاكمات الحكمة النظرية اربعة اقسام لانها اما ان يكون مطلوبة لتحصيل سائر العلوم وهو المنطق او
مطلوبة لذاتها والثاني اما ان يكون علما بامور يحتاج الى المادة او لا الثاني فهو العلم الاعلى والاول اما ان يكون احتياجه
الى المادة في الخارج والتصور او لا الاول هو العلم الطبيعي الثاني الرياضي وقد وقع في عبارة البعض انه ليس بعلم
اصلا قال الامام الرازي الحق ان ذلك نزاع لفظي لانه ان فسر العلم بالصورة المطابقة للخارج كما في عبارة الفارابي فالمنطق
ليس بعلم وان فسره بالصورة المطابقة مطلقا فهو من الحكمة قطعا وفيه بحث لان النزاع في انه هل هو من العلوم

المدونة باحدى المعاني التي يطلق عليها اسمها ام لا والا فكيف يتصور النزاع عنها فيما قيل انه ليس من العلوم مطلق مع جواز كونه علما بمعنى التصديق مطلق او بمعنى اليقين او غير ذلك من معانيه بل الظاهر انه من قال انه ليس بعلم اراد به انه ليس من العلوم الحكمية والا فكيف يقول به عاقل مع انه يصدق عليه العلم بمعنى المسائل اما وحده او مع الموضوع والمبادي او بمعنى التصديق بالمسائل او غير ذلك مع تحقق شرائط التدوين ولوازمه كافي العلوم بعينه علما انا لا نسلم انه على التفسير الاخير من الحكمة وانما يلزم لو كان كل صورة مطابقة وح يتم ما ذكره قوله بل العمل اي نفس العمل كما صرح القطب ان الحكمة العملية كما توهم لدخول ما في التفسير السابق ايضا فلا معنى لكونه بل اصلا وسبب دخول العمل فيها ان الاعمال سبب الكمالات بحسب القوة العملية كما ان الادراك سبب لها بحسب القوة النظرية بهذا ابناء على تاويل هذا التفسير بما به يخرج النفس واما اذا اول بعلم يخرج به النفس فلا محالة لدخول العمل فيها وهذا هو الانسب لما اخرج العمل الشيخ عنها وما قال السيد المحققين في حاشية على شرح المتقدم من الحق هو دخول العمل في الحكمة العملية فتكون مركبة من علم وعمل فان كان الانسان في ذلك القسم بتحصيل مجرد العلم ولذلك قيل الحكمة خروج النفس الانسانية آه قلنا ثمرة ليس عدم حصول الكمال الانساني في الحكمة بدون العمل لا يقتضي اعتبار العمل بطريق الجزئية لم لا يجوز ان يكون معتبر بطريق الشرطية لا يرد عليه ما يشير اليه فالحق ما قاله الشيخ ويجوز ان يكون المراد بالعمل استعمال قوانين اذ هو ايضا داخل في الحكمة النظرية الا ان فان تقديم الجنس على الفصل وتقديم وايراد الصغرى مع شرائطها والكبرى كذلك لا يحتاج الا في لوثة العمل بعد مراعى القوانين المعتبرة المذكورة وليس موجوده بقدرتنا واختيارنا لكونه من المعقولات الثانية وان كان حكمة عملية بمعنى كونه آلية ولكل على هذا ادخل كلمة بل كما يدركه الذوق السليم فان قلت الحكمة علم فكيف يتعقل جعل العمل قسما منه قلت من زعم كونها مركبة من العلم والعمل ومن التزم كونها علما في مسامحة ان السرير جوهر انما صح تركيبه من الجوهر والعرض فقد اخطا لان الجوهر معنى على ما يشمل المركب منهما وهو ما لا يقوم بغيره بخلاف العلم هذا ما وجدنا سابقا ويمكن ان يقال لا خطا فيه اذ هذا مبني على التفسير وليس هذا ماهية حقيقية بل اعتبارية اصطلاحية غاية ما في الباب انه يلزم ان يكون الحكمة بكونه عبارة عن العلم والعمل في احد قسميه خارجا من بين سائر العلوم المدونة وهذا ليس بقدح اذ هو خارج سواء جعل العمل جزءا منه او لا باطلاقه على التصورات والتصديقات خاصة كما يشعر به عبارة الرئيس في منطق الشفاء قوله فيه اعرض عن الحكمة الرياضية لابتناء ما في الاكثر اي جميعها لا اكثر مسائلها لان الكثرة تطلق على خلاف في ذلك اورد ايضا انه اه ان اريد بالابتناء المذكور ان

السام ح

ان هذه الامور المذكورة الموهومة يكون موضوعة لها فليس كذلك والا لزم خروج الرياضي عن الحكمة ولكن ان يقال هذه المقدمة مبنية على التفسير الاخير للحكمة وان اريد انها مبادي فيه فانما يكون ذلك نقصا لو لم يكن تحقيق اليقين في المطالب وليس كذلك لان تلك الامور الموهومة ليست من الوهميات المحضة التي لا تطابق لها في الواقع ومن مارس مسائله وزاول دلائله علم ان اكثر مسائل هندسية يجزم بها العقل بلا مشاهدة الاختلافات على النظام المشاهد فالاولى ان يعتذر بان الرياضي مع طول اذياله ليس عمدة ولا موقوفا عليه للعمدة او بانه افرد له منه على حدة ودون كتب كثيرة لكثرة بحثه وانقسامه وللاهتمام به كما افرد الطب من العلم الطبيعي والاحكام من علم الطب والاوجه الوجيه في الاعتذار ما افاده بعض حكماء اليمن من ان الاشتغال بالرياضي وممارسته يورث ملكة التخيل المزاحمة للتعقلات التي يحصل من ممارسة الطبيعي والالهي ولا شك ان تلك التعقلات اشرف من ملكة التخيل والايراد المذكور مناقضة كما نبه في الشرح ويرد عليه النقض ايضا بان الابتناء اهم على الامور الموهومة لو كان علة للاعراض لوجب الاعراض عن الطبيعي ايضا ضرورة ابتناء التناهي الابعاد ومنه ابطال الجزء الذي لا يتجزى واثبات وجود الميل والهيئة الجسمانية لا تقدر على الكمالات غير متناهية وغير ذلك على الامور الموهومة وهذا الايراد مدفوع اما اولا فلان الابتناء الاكثر المسائل لا الاكثر منها والاعراض عن الطبيعي يجب على هذا التقدير لو كان اكثر مسائله مبنيا على الموهومة وليس كذلك واما ثانيا فلما قال بعض الفضلاء من ان الوجه ابتناء اصل المسائل على الموهومات بمعنى موضوعات مسائلها امور موهومة وهذا غير خارج الطبيعي وفيه نظر لان كون موضوعات الرياضي في الاكثر امورا موهومة غير ظاهر بل الظاهر خلافه كما لا يخفى للمتتبع قوله ولما نسجت عناكب النسيان اه اعتذار عن اقتصاره نوعا على شرح القسمين الاخيرين هذه العبارة متداولة في كون الشيء منسيا لا يلتفت اليه يقال هذا مما نسج عليه العناكب اي منسي بطريق الاستعارة المكنية فان شبه القسم الاول من الكتاب بالبيوت الخالية لجامع الترك والتبعيد من طرفي التشبيه بذكر المشبه واثبت نسج العناكب الملائم للمشبه به له دل على ذلك التشبيه الملائم للمشبه به للقسم الاول واضافة العناكب الى النسيان اما من اضافة المشبه به وهذه الاضافة لا دخل في الملائمة لانه قد اشتهر في العرف بل قد ورد في الخبر ان ترك بيوت العناكب يورث النسيان فالتشبيه استعارة مكنية والاثبات استعارة تخييلية فمحصل هذا الكلام ان القسم الاول صار كالعمارات الخالية والبيوت الثابتة المنسوج عليها بيوت العناكب في ان ما نسج عليها بيوت

العناكب وعنز الطالب اعنى تركها على النسيان صار عديد تبادر بين الناس مشهورا بقوله نسجت اما على صيغة المجهول اما
بحذف المضاف اى بيوت العناكب واما بطريق المجاز بان اراد بالعناكب بيوتها واما على صيغة المعلوم وح يحتمل العناكب
الانفصال والاتصال اما الانفصال فالنسيان مفعول النسج واما في الاتصال فمن باب حذف المفعول
تقديره لما نسجت عناكب النسيان غزلها ويحتمل ح ان يراد بقوله نسجت فعلت النسج كما يقال العطى زيد واريد
انه فعل العطى وهذه الطريقة ايضا شايعة فيما بين ارباب العربية ويحتمل احتمالا بعيدا ان يكون المفعول كلمة ما
في قوله ما كان مشهورا بناء على انها موصولة لا نافية وح يكون ما قوله وصار له عطفا على نسجت لا على ما كان فيه
ايهام لطيف وح فانقرضت جواب لما مع دخول الفا وهو قليل في الاستعمال كما نص عليه السيد في شرح المواقف

یوم جمعه<br>ساعت اول زهره<br>مبارک
قوشلوق<br>عطارد<br>مبارک
زوالده<br>قمر مبارک
اویله<br>زحل<br>نحس
بین الصلاتین<br>مشتری مبارک

اکندو<br>مریخ<br>نحس
اخشام<br>شمس<br>نحس
یوم شنبه<br>اول ساعت<br>زحل نحس
قوشلوق<br>مشتری<br>مبارک
زوال<br>مریخ<br>نحس
اویله<br>شمس<br>نحس

بین الصلاتین<br>زهره مبارک
اکندو<br>عطارد<br>مبارک
اخشام<br>قمر مبارک
یکشنبه<br>اول ساعت<br>شمس نحس
قوشلوق<br>زهره<br>مبارک

زوال<br>عطارد<br>مبارک
اویله<br>قمر مبارک
بین الصلاتین<br>شمس<br>نحس
اکندو
اخشام

